

МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА

Э. В. ИЛЬЕНКОВ

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА


МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА

Э. В. ИЛЬЕНКОВ

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ
1991

ББК 15.56
И45

Ильенков Э. В.
И45 Философия и культура.— М.: Политиздат, 1991.— 464 с.— (Мыслители XX века).
ISBN 5—250—01302—3

Проблемы человеческого мышления, сущности творческой деятельности человека — предмет размышлений известного советского философа Эвальда Васильевича Ильенкова (1924—1979). Его работы отличают эрудиция, глубина и смелость мысли, нестандартность решений, самостоятельность в поисках ответов на мировоззренческие проблемы и блестящий литературный стиль. В силу обстоятельств прошлых лет многим его трудам был закрыт путь к широкой читающей и мыслящей аудитории.

Книга рассчитана на всех интересующихся философией.

И $\frac{0301030000—039}{079(02)—91}$ 32—91 **ББК 15.56**

Заведующий редакцией *В. И. Кураев*
Редактор *О. Ю. Бойцова*
Младший редактор *О. П. Осипова*
Художник *А. Л. Чириков*
Художественный редактор *А. Я. Гладышев*
Технический редактор *И. А. Золотарева*

ИБ № 8787

Сдано в набор 13.03.91. Подписано в печать 13.09.91. Формат 60×90$^{1}/_{16}$. Бумага книжно-журнальная офсетная. Гарнитура «Литературная». Печать офсетная. Усл. печ. л. 29. Уч.-изд. л. 40,01. Тираж 50 тыс. экз. Заказ № 1769. Цена 4 р. 90 к.

Политиздат. 125811, ГСП, *Москва, А-47, Миусская пл.,* 7.

Ордена Ленина типография «Красный пролетарий».
103473, Москва, И-473, Краснопролетарская, 16.

ISBN 5—250—01302—3

ФЕНОМЕН ИЛЬЕНКОВА

Великие поэты и художники — всегда философы. Но почему? Потому ли только, что художественные гении зачастую наделены даром универсального предметно-чувственного проявления, каковы, например, многие «ренессансные» натуры на исходе эпохи кватроченто в Италии, когда сама идея приобретает черты зримости, осязаемости, слышимости; или, несколько позднее, Ломоносов и Гете? Но ведь есть и другой ряд: Иероним Босх и Гофман, Достоевский и Михаил Булгаков — здесь мы соприкасаемся с тем, что можно было бы назвать внутренней свободой мышления. Это мышление также опирается на определенное содержание всеобщих жизненных ситуаций, но связано с необходимой стороной действительности не столь явно, так что сознание художника воспроизводит нам ее голос через цепь тончайших опосредствований и зачастую даже в совершенно неожиданной аранжировке. И, словно предостерегая нас от возможных лжеинтерпретаций творческого наследия великих людей, А. С. Пушкин со свойственной ему изумительной ясностью формулирует существо проблемы: художника надо оценивать по законам, которые тот сам устанавливает для своего произведения.

Не так уж редко мы сталкиваемся и с примерами прямо противоположными, когда сама философская мысль несет в себе полноту эстетического совершенства, прелесть художественного обаяния, а в вершинных своих проявлениях принадлежит непосредственно миру искусства («божественный» Платон, Лукреций, Монтень). И уж тем более нам памятны вполне обычные для истории философии обстоятельства, когда такие могучие умы, как Лессинг и Чернышевский, по вполне конкретным историческим причинам были вынуждены заниматься литературной или литературно-критической деятельностью. Так что мысль А. С. Пушкина, если не иссушать ее мелочным педантизмом, вполне применима и к собственно философским творениям.

Эвальд Васильевич Ильенков был философ в подлинном смысле слова, и потому его творчество необходимо рассматривать сквозь призму требований той традиции, к которой он сам себя причислял, развитию которой отдал весь свой талант. Это живая традиция философской диалектики, способной уже в момент своего рождения — тем более что она спонтанно и неосознанно вызревает в недрах предшествующих ей «духовно-практических» образований, таких, как искусство, религия (мифология),— удержать мыслящее проявление человеческого естества в форме самой мысли, т. е. как бы придать, по остроумному выражению одного писателя, человеческому сознанию сознательный характер.

С диалектической точки зрения противоречие — корень всякой жизненности. Сама же диалектика есть «учение о том, как бывают тождественны противоположности». Главное противоречие, определявшее лич-

ностное развитие Э. В. Ильенкова, всю систему его мировоззрения, безусловно, вырастает из противоречий современной ему действительности, из противоречий, определяющих историческое место социализма, его судьбу. Во всяком случае, Эвальд Васильевич всегда ясно отдавал себе отчет в том, какие крайности, противоположности всемирной истории и реальной живой истории собственной страны замыкаются в его творчестве, в его поиске [1]. И в таком случае к нему, как и к Гегелю и Платону, Спинозе и Фихте, можно относиться как к историческому феномену, обнаружению и результату своей эпохи. Но столь же верно, что его система взглядов не сводится лишь к «итогу и выводу», продукту своего времени — хотя бы потому, что оказалась не только приговором современной ему действительности, но и ключом к созиданию действительности более свободной и более достойной человека.

Это помогает нам понять, почему почти все его наиболее яркие философские работы, едва попадая в орбиту философских споров и научных дискуссий, становились предметом тенденциозной критики, которая переносилась им весьма и весьма болезненно [2]. Это один из лучших, пожалуй, во всей мировой марксистской литературе монументальный труд, посвященный логике «Капитала» Маркса, и серия его выступлений и статей, касающаяся природы диалектического противоречия и предмета логики как науки, и его концепция идеального, позднейшая разработка которой была безоговорочно отрезана от читателей при жизни автора, и его знаменитая статья об общедиалектическом характере проблемы «тождества мышления и бытия», и его последняя книга — о Ленине,— сопровождаемая высокомерием квазифилософствующей элиты... (хотя в своем полном и подлинном виде рукопись книги о Ленине так и не попала к читателю!).

Прежде всего к Ильенкову применимо глубочайшее фихтевское положение: каков человек, такова и его философия! Что же это был за человек? По трудам их узнаете их. Остановимся на основных вехах его жизни и творчества.

Молодость Ильенкова пришлась на довоенные годы. Здесь нам известно пока не многое. Надо надеяться, что когда-нибудь детство и юность философа станут предметом обстоятельного исследования. Э. В. Ильенков родился 18 февраля 1924 года в Смоленске, в семье учительницы Елизаветы Ильиничны Ильенковой и Василия Павловича Ильенкова, советского писателя, человека истинно большевистской закалки, особенно известного в 20—50-е годы, автора романов «Солнечный город», «Ведущая ось», «Большая дорога» (Сталинская премия 1950 г.), рассказов и пьес. В 1928 году семья переезжает в Москву и поселяется в писательском кооперативном «доме под градусником» на углу улицы Горького и проезда МХАТ. В 70-е годы Ильенков вспоминал: «В нашем доме жили многие известные, знаменитые люди — писатели, военачальники... Помню, еще малышами мы бродили по всему дому гурьбой по шесть-семь человек, могли зайти в любую квартиру (двери квартир у нас не запирались). Забредали к Юрию Олеше, Эдуарду Баг-

[1] Пожалуй, наиболее отчетливо такое осознание представлено в одной из лучших работ Ильенкова — «Маркс и Запад»,— публикуемой в настоящем сборнике.

[2] Некоторые работы Э. В. Ильенкова вовсе изымались из интеллектуального обращения — такова судьба цикла его статей об отчуждении при социализме, написанных еще 25 лет назад, о соотношении философии и мировоззрения и ряд других работ.

рицкому, Николаю Асееву... Они нас всегда радушно встречали, угощали чаем, конфетами». Встречи дома и на писательской даче Василия Павловича в Переделкино, располагавшейся по соседству с дачей Мариэтты Шагинян, детские первые впечатления о Коктебеле Максимилиана Волошина, многократные посещения спектаклей Станиславского и Немировича-Данченко с великими мхатовскими «стариками», наконец, уяснение специфики отцовской работы в «толстом» литературно-художественном журнале «Октябрь», через который проходил и гениальный «Тихий Дон» М. А. Шолохова,— не только расширяли круг возможных первичных духовных пристрастий, но и внушали в первую очередь — как это станет очевидно впоследствии — возвышенно-строгое отношение к слову, к его тайне, к загадке языка. Фронтовые тетради Ильенкова содержат десятки замыслов, сюжетов, художественных прозрений, наиболее впечатляющие из которых — «Абсолют Вивекананды», эссе «Толстой и Шекспир», набросок сценария «Лермонтов»... «Поздний» Ильенков буквально взорвется циклом работ о происхождении языковой реальности, о механизмах глубинной связи языка и мышления, параллельно завершив для Театра на Таганке пьесу «Иисус Христос»...

И, наконец,— музыка! «Когда у нас были хоть какие-то деньги, мы их тратили на билеты в консерваторию или в Большой театр... В музыке мы открывали огромный мир чувств, человеческих дерзаний, страданий, восхождения к истине и добру. Музыка будила в нас стремление както проявить себя, выявить свои возможности. Меня увлекал мир человеческой мысли, сознания...» Сохранившийся фронтовой блокнот открывается словами: «Когда раскрываешь ты эту книгу, читатель, не ищи в ней увлекательного сюжета, описаний какой-либо любопытной судьбы... Здесь много сюжетов и еще больше судеб человеческих, но не ради них написана она... Они входят в нее, и ты встретишь их, встретишь и грустное и смешное, трагическое и нелепое, но если мне удастся то, что я хотел, то в бесконечной мозаике жизней увидишь ты один сюжет, одну тему — катастрофически величавое, жестокое и монументальное шествие *войны*... Как музыка Вагнера пусть звучит она, монолитной лавиной, составленная из звуков, теряющихся в общем звучании,— из жизней человеческих, из которых каждая богата всем богатством Вселенной... Слушай же дыхание этой симфонии, которую мне, м[ожет] б[ыть], удастся передать, как слыша́л я ее сам, симфонию жизни и смерти, геройства и пошлости, благородства и низости... Красивое и отвратительное пусть в гармонии своей откроет картину, равной которой не было в истории человеческой...»

Известно, что Эвальд Васильевич был не только поклонником, но и глубоким знатоком Рихарда Вагнера. Духовно-политическая и художественно-мировоззренческая драма Р. Вагнера — до дерзости острого мыслителя и выдающегося композитора,— самым фантастическим, в сущности, образом развернувшаяся в творчестве и индивидуальной судьбе этого гения германского духа, уже в течение столетия стоит в центре внимания людей, составляющих гордость европейской культуры,— Льва Толстого, Бернарда Шоу, Томаса Манна, Ромена Роллана, Алексея Федоровича Лосева. Мог ли Эвальд Ильенков часто слушать Вагнера в свои школьные годы, сказать сегодня трудно. Но постановка Сергеем Эйзенштейном оперы «Валькирия» в Большом театре в 1939 году, инспирированная и приуроченная политическими верхами к дате подписания Молотовым и Риббентропом пакта о ненападении, сопровождала, как «факт сознания», ильенковскую мысль в течение всех послевоенных лет.

Глубокой, но несколько наивной по форме представлялась Ильенкову идея Б. Шоу о том, что Вагнер как художник раскрыл в чувственной ткани своих музыкальных образов то же самое, что Маркс осуществил понятийно как теоретик, а именно — доказал внутреннюю необходимость крушения человеческой цивилизации, пока она основана на власти золота, на базе товарно-денежных отношений.

Отсылая любознательного читателя к недавно опубликованным ярким и полемическим «Заметкам о Вагнере», которые в данном издании дополнены откликом на лосевскую интерпретацию художественно-философских воззрений немецкого композитора, мы позволим себе процитировать здесь важнейший фрагмент из них, тем более что в нем приоткрывается тайна вагнеровского влияния на Ильенкова: «Вагнер действительно в своем художественном творчестве решал своими средствами те же самые проблемы и антиномии, которые разрывали Европу XIX века и по-разному выражались в разных сферах сознания, теоретической и художественной культуры. То есть почвой, на которой вырос Вагнер, были события действительно всемирно-исторического значения: буржуазное преобразование экономических, политических и тому подобных условий жизни человеческого индивидуума, с учетом тех перспектив, которые это преобразование прорисовывает для этого индивидуума.

На протяжении всей своей жизни Вагнер разделял все иллюзии этого процесса, придавая им предельно острое художественное выражение, переживая последовательно крах этих иллюзий, ища новые точки опоры и приходя к новым иллюзиям.

Поэтому его творчество оказалось своеобразной «Феноменологией духа» всего XIX века — процессом последовательной смены одних состояний этого духа другими, причем каждое из этих состояний есть не что иное, как предельно остро обобщенный типичный способ мироощущения человеческого индивидуума, втянутого в мясорубку буржуазно-капиталистического преобразования всех отношений между людьми.

При этом Вагнер все эти стадии пережил личностно, пытаясь каждый раз дать себе строго рациональный отчет в том, что происходит. Делая это, он все время обращался к самым значительным философским системам своего времени. Миновал он только марксизм. Левогегельянство (Д. Штраус), Фейербах, Штирнер в бакунинской редакции в сочетании с «истинным социализмом», с Руге и Гессом, затем — Шопенгауэр в сплаве с кое-какими идеями Ницше и, наконец,— финал и тупик этой линии развития — соединение буддизма с христианством. Человеком он был весьма импульсивным и увлекающимся и разделял все эти способы мироощущения и миропонимания» [1].

Итак, заканчивая выпускной класс московской средней школы № 170, юноша Эвальд Ильенков — типичный «гуманитарий» по складу ума и по привязанностям — мог и должен был поступать в лучший гуманитарный вуз тогдашней Москвы, в знаменитый ИФЛИ им. Чернышевского, на философский факультет. Будем помнить, что это сентябрь 1941 года, третий месяц идет война. В октябре Ильенков вместе с ИФЛИ эвакуируется в Ашхабад, где продолжает учебу уже в составе Московского государственного университета, куда вошли с декабря 1941 года факультеты ИФЛИ. Из Ашхабада в письме к другу он пишет, что всецело поглощен Платоном и Аристотелем. В июле 1942 года вместе с МГУ переезжает в

---

[1] *Ильенков Э. В.* Искусство и коммунистический идеал. М., 1984. С. 334—335.

Свердловск, где и был призван в армию в августе 1942 года и направлен военкоматом в Одесское артиллерийское училище им. Фрунзе в г. Сухой Лог Свердловской области. По окончании училища в ноябре 1943 года в звании младшего лейтенанта Ильенков направляется на Западный фронт и там уже в составе Второго и Первого Белорусских фронтов в качестве командира взвода принимает участие в боях, за которые был награжден орденами и медалями. После окончания военных действий Э. В. Ильенков продолжал службу в оккупационных войсках в Германии, а в августе 1945 года был откомандирован в Москву для работы в артиллерийском отделе газеты «Красная звезда» в качестве литсотрудника.

Надо сказать, что еще в 1941 году, после поступления в ИФЛИ, Э. В. Ильенкову повезло: там он встретился с профессором Борисом Сергеевичем Чернышевым, заведующим кафедрой истории философии, одним из лучших специалистов по философии Гегеля, глубоким знатоком античности, в котором нашел своего первого теоретического наставника и который, можно сказать, поставил Э. В. Ильенкову «философский голос». С возвращением в Москву Ильенков узнает, что Борис Сергеевич еще в 1944 году скончался, доведенный до инфаркта первым в МГУ поколением философских «ремесленников», прочно захвативших философский факультет за годы войны. От традиции ИФЛИ на факультете не осталось ничего. Последний очаг профессиональной философии был разрушен почти окончательно.

Возможно, поэтому Э. В. Ильенков, работая в «Красной звезде», восстанавливает свои занятия рисунком (еще одна его страсть со школьных лет, о которой мы выше не упомянули) и принимает неожиданное на первый взгляд решение поступать во ВГИК. Однако, к счастью для нашей философии, это предприятие не завершилось успехом. Ильенковские рисунки и этюды, отражавшие с бесстрашием документалиста некоторые кошмарные эпизоды только что закончившейся войны, совершенно расходились с лакированными представлениями эпохи о самой себе...

В феврале 1946 года Э. В. Ильенков возвращается на учебу в МГУ, на философский факультет, отныне окончательно, навсегда связав себя с философией. По завершении учебы в 1950 году он был принят в аспирантуру МГУ на кафедру истории марксистско-ленинской философии. Нужно учесть, что из Берлина в Москву вернулся совершенно иной человек — вчерашний московский школьник, отличавшийся вольномыслием, «гуманитарий», подававший большие надежды, в 19 лет увидевший, что такое смертная казнь через повешение (судя по дневниковым записям, это его первое фронтовое впечатление), в свои неполные 22 года уже знал, что такое тяжелая полуголодная эвакуация, штурм Кенигсберга и взятие Берлина, что такое священное таинство фронтового братства и человеческое падение, предательство и низость[1]. И разве можно удивляться тому, что он не должен был отступить и перед философствующим мракобесием на факультете.

---

[1] О глубине духовной драмы, пережитой Ильенковым, говорят нам отнюдь не случайные его размышления по поводу духовных исканий Л. Н. Толстого. Из фронтового блокнота:

«Современный человек, как человек, не хорош тем, что внутри себя не имеет того внутреннего устремления, скрашенного радужным светом поэзии, которое раньше называли Богом... Слишком материалистическое восприятие всего, пони-

Не потому ли, вернувшийся с фронта кандидатом в члены партии, он сменил кандидатскую карточку на партбилет лишь через пять лет? — размышлял позднее В. И. Коровиков, тоже фронтовик, близкий друг Э. В. Ильенкова со студенческих лет. Еще в период обучения в аспирантуре, да и после защиты кандидатских диссертаций, оба аттестовывались как «гегельянцы», особенно после написания ими «гносеологических тезисов» о предмете философии как науки о мышлении. А в те годы это было скорее политическим обвинением, чем невинной философской кличкой. Декан философского факультета МГУ В. С. Молодцов на заседании ученого совета факультета 13 мая 1955 года произнес в своей разгромной речи слова, которые навсегда останутся на скрижалях отечественной истории философии: «Куда нас тащат Ильенков с Коровиковым! Они тащат нас в область мышления!» На что зал, переполненный приглашенными на аутодафе студентами, среагировал молниеносно: «Не бойтесь! Вас туда не затащишь!» Это была финальная часть расправы над «гносеологами» в МГУ [1]. В. И. Коровиков навсегда ушел из философии, стал известным журналистом-международником, собственным корреспондентом «Правды», а Ильенков остался недосягаем для университетского начальства только потому, что к тому времени уже более полутора лет после защиты кандидатской диссертации «Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса «К критике политической экономии», выполненной им под руководством Т. И. Ойзермана, работал научным сотрудником в секторе диалектического материализма Института философии АН СССР.

Диссертацию можно считать прообразом фундаментального исследования, ставшего переломным произведением для всей последующей советской философской литературы. В архиве сохранился единственный авторский экземпляр рукописи «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении», год написания — 1956-й, объем — 500 машинописных страниц. Только в 1960 году, задержанная стараниями тогдашней дирекции Института философии почти на четыре года, урезанная на четверть, подвергнутая жесткой редакторской правке, она появляется наконец перед читателем под названием «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса», вызвав широкий международный резонанс.

В центре исследования стоит разработка теории диалектики как логики и теории познания марксизма. Постановка вопроса принадлежит Ленину, который всегда указывал на «Капитал» как на образец «применения» материалистически переосмысленной диалектики Гегеля к иссле-

---

мание только поверхности новых моральных устоев, не вникая в душу нового мировоззрения (очень, кстати сказать, красивого и поэтического)...

Коммунизм — это хорошее, любовное отношение человека к человеку (Энгельс?)...

Когда не станут раздражать душу человека мелочи, когда Дом станет одним и тем же, что и здоровые требования человеческого существа — тогда человек познает Бога...

У меня все растет и крепнет убеждение, что нам очень и очень необходим Бог... Именно такой Бог, как у Л[ьва] Н[иколаевича]...

Для нас сейчас этот вопрос встал несколько иначе. Идею абстрактную, философскую, мы приняли и не сомневаемся в ее справедливости. Но этическая сторона этой идеи, религиозная, как называет ее Л. Н., нами не воспринята, ее по сути дела нет...»

[1] Подробнее об этом см.: *Коровиков В. И.* Начало и первый погром // Вопросы философии. 1990. № 2.

дованию конкретного материала, к решению задачи развития понятий одной науки.

Отношение диалектической логики к конкретным наукам — отношение всеобщего к особенному. Ильенков всегда оставался противником того, чтобы развивать диалектическую логику путем так называемого обобщения успехов современного естествознания. Он считал так не потому вовсе, что «недооценивал» или «игнорировал» роль естествознания. Нет. Просто-напросто он полагал, что, даже взятый в предельном своем объеме, опыт развития современного естествознания — слишком узкий базис для построения материалистической теории мышления, т. е. диалектической логики. Ведь за бортом оказывается колоссальная по своему охвату область духовно-практической жизни человечества, целые пласты современного гуманитарного знания, по отношению к которым «Капитал» как бы задал своего рода эталон научности.

Ильенков был убежден, что с появлением «Капитала» философия, как и религия, раз и навсегда утратила монополию на мировоззренческую функцию; эту функцию начинают исполнять и сами реальные науки. Отсюда и вывод: задача создания Логики с большой буквы, как именовал диалектическую логику Ленин, заключается прежде всего в том, чтобы развернуть беспощадно-последовательный и острый критический анализ современного мышления с точки зрения всей истории познания, а не только естествознания и техники. Философия не может уклониться от первоочередной задачи — разработки своей собственной проблематики и не должна подменять собой конкретные науки. Тогда и естественники скажут нам спасибо, обращался Ильенков к своим коллегам по профессии и при этом удивлялся, что до сих пор еще находятся философы, которые видят свою задачу в создании некой «особой науки о мире в целом». Этим они взваливают на плечи философии задачу, решить которую под силу только всему комплексу современных наук — естественных, общественных и технических, всему научному познанию в целом, да и то в бесконечной перспективе его развития [1].

Долг философа в такой ситуации, когда идет спонтанный запрос со стороны естествоиспытателей на серьезную, содержательную философию,— знакомить их с глубокими диалектическими идеями, с теорией мышления во всеобщей форме. А «философы» вместо этого предпочитают зачастую повторять общеизвестные истины, обрамленные актуальной научной терминологией.

Нельзя не сказать еще об одной особенности творчества Э. В. Ильенкова — о человеческом обаянии его философии, находившей отклик в умах и сердцах людей, искренне ее любящих и стремящихся приобщиться к высокой философской культуре, возрождению которой он отдал свой талант, свою душу и свою жизнь. Можно спорить о том, была ли и продолжает ли существовать школа Ильенкова. Но несомненно одно: его идеи оказали значительное влияние на достаточно большое число читателей и слушателей, и не только профессиональных философов, но и на психологов, педагогов, представителей других отраслей современного знания. Ученые, причисляющие себя к последователям Э. В. Ильенкова, и сегодня работают в Москве, Алма-Ате, Киеве, Ростове-на-Дону и многих других научных центрах страны.

Вообще для творческой и педагогической манеры Э. В. Ильенкова характерны весьма примечательные установки: не ограничиваться «выда-

---

[1] См. статью «Диалектика и мировоззрение».

чей» слушателям или читателям «информации», предоставлением некоторых исторических и тому подобных сведений о Спинозе, Гегеле, Мальбранше или даже обогащением общекультурной эрудиции, но побуждать собеседников к самостоятельному чтению классических текстов, «провоцировать» на повторное прочтение работ выдающихся мыслителей прошлого, подталкивать к переосмыслению, к пересмотру того содержания, которым они до сих пор владели, которым так или иначе располагали. Зачем же излагать то, что люди и без тебя могут спокойно прочесть в любом учебнике или в энциклопедическом словаре? — недоумевал Э. В. Ильенков, ибо был глубоко убежден в том, что никакая, пусть даже самая лучшая, лекция ни в малейшей мере не заменит собственной работы над первоисточником. Почему не заменит? Хотя бы потому, что, даже если лектор не выступает в роли диктора-начетчика, более или менее выразительно воспроизводящего уже многократно апробированные тексты, а является глубоким, талантливым интерпретатором или же просто-напросто думающим человеком, имеющим собственный выстраданный взгляд на излагаемый материал,— и такой лектор поневоле всегда будет что-то выдвигать на первый план, а что-то вовсе опускать как несущественное. А между тем в силу разнообразия интересов слушателей может как раз оказаться нераскрытым и незатронутым самое интересное и самое поучительное для них.

История человеческой мысли вообще, в понимании Ильенкова, и история философии прежде всего, должна быть развернута так, чтобы она не превращалась в рассказ о том, что когда-то, кем-то и как-то было сказано. Он всегда переводил разговор в своих работах и выступлениях в такую плоскость, чтобы обсуждение идей великих мыслителей непременно вылилось в разговор о проблемах, которые мучают людей сегодня. И это особенно важно по отношению к таким философам, как Декарт, Платон, Гегель, Маркс, творчество которых объективно фокусирует в себе напряженнейшую драму поисков теоретического выхода из неразрешимых, казалось бы, противоречий европейской философии и всемирной духовной логической культуры человечества вообще.

Типичная для книг и статей Э. В. Ильенкова особенность — ориентация на то, что «диалог» с любым крупным мыслителем прошлого не только может, но и должен быть развернут как разговор с нашим современником. Конечно, при таком подходе есть риск впасть в модернизацию взглядов Спинозы или Фихте, но, как всегда подчеркивал Эвальд Васильевич, такой риск оправдан, ибо есть одно необходимое условие такого «диалога»: освещение Платона, Спинозы или Фихте как наших современников плодотворно лишь постольку, поскольку мы сами имеем достаточно ясные и вполне определенные позиции по важнейшим сегодняшним проблемам философии — отношение ли это философии к естествознанию, природа ли сознания, или же это проблема источника и перспектив личностного развития.

Но если мыслителей прошлого рассматривать лишь как авторов интересных и даже для своего времени выдающихся, хотя для нашей бурно развивающейся эпохи, к сожалению, уже неподходящих решений и ответов (так как мы, дескать, возвысились и оставили позади платоновские и спинозовские ходы мысли), тогда диалог действительно состояться не может. И, как прекрасно показывает Ильенков, зачастую мы попросту подтверждаем, что это именно мы ничего не поняли в Спинозе и Фихте, это мы не доросли до их уровня, а нашу неспособность глянуть на мучающую нас сегодня проблему глазами Спинозы и Фихте списываем

на ограниченность их «субъективного идеализма», «метафизики», «механицизма», «психофизического параллелизма» и тому подобных стереотипов вульгарного философствования.

Кстати говоря, наука XX века постоянно преподносит нам примеры спроса на глубокую философию: только этим можно объяснить лишенное всякой парадной шумихи и интеллектуальной моды внутреннее мировоззренческое тяготение Вернадского к Канту, Эйнштейна к Спинозе, Гейзенберга к Платону, Выготского к Декарту, Спинозе и Марксу... Примеры, видимо, можно продолжить.

С этой точки зрения неудивительно, что Э. В. Ильенков, анализируя, например, методологические основания современной физиологии высшей нервной деятельности, приходит к выводу, что по уровню и логике подхода к сознанию как предмету объективного исследования едва ли не большинство современных физиологов застряло на точке зрения Декарта и не в силах самостоятельно вырваться из принципов картезианской методологии. Как иронизировал Э. В. Ильенков, для них Спиноза и не вчерашний день, а завтрашний... Причем в современных естественнонаучных представлениях о человеке картезианство имеет хождение не в своем первозданном виде (несущем в себе одновременно всю гениальность и все издержки могучего философского прорыва Декарта!), а в модифицированном варианте, в ослабленной и размытой интерпретации, которую им сообщили, с одной стороны, неокантианская трактовка декартовского дуализма, а с другой — отцы, сыновья и внуки позитивизма, давшего свое прочтение естественнонаучного материализма, например схем решений проблемы «психика (сознание) и мозг», над которой бился И. П. Павлов [1].

Ильенков показал, что Спиноза — единственный до Маркса мыслитель, который на почве материализма, пусть и в самом общем виде, развертывает решение вопроса о целевой причинности, как воздействии целого на свои собственные части, приоткрыв тем самым задолго до Канта выход на проблему целесообразности. Линия Спиноза — Лейбниц — Гегель — Маркс утверждала тот взгляд, что всякий акт причинности, постигаемый мышлением, непременно предполагает достаточно ясное представление о том целом, которое воспроизводится. И только в XX веке, начиная с Вернадского (возможно, именно через диалектику Канта!), в естествознании робко начинает утверждаться реальность идеи субстанции как причины самой себя.

К началу 1960-х годов Э. В. Ильенков именно через исследование философии Спинозы выходит на мало изученную в диалектическо-материалистической традиции область философских исследований, которая в сжатом, самом общем виде обозначается им как проблема идеального. В 1962 году во втором томе «Философской энциклопедии» появляется его фундаментальная статья «Идеальное» — безусловно, одна из самых ярких и оригинальных работ в истории советской философии вообще. В этой статье, а также в вышедшем в том же году историко-философском очерке об абстрактном и конкретном спинозизм рассматривается Ильенковым как вершина домарксовского материализма, причем гегелевская теория «духа» объявляется проверочной инстанцией для логических идей Спинозы, для его диалектики. В 1965 году Ильенков делает серию блестящих докладов о Спинозе. В том же году за весь цикл работ по теории диалектики президиум АН СССР присуждает ему премию им. Черны-

[1] См. статью «Что же такое личность».

шевского. Параллельно — с начала 60-х годов — Эвальд Васильевич публикует ряд статей по ключевым проблемам эстетики и теории художественного творчества. Наиболее ярко их содержание отражает, пожалуй, статья «Об эстетической природе фантазии» (1964 г.), в известном отношении конкретизирующая ильенковскую концепцию идеального [1].

В эти же годы Э. В. Ильенков работает научным редактором «Философской энциклопедии» по отделу диалектического материализма. Для написания статей энциклопедии он стремится найти лучших, наиболее талантливых авторов. Это не всегда удается, как говорится, по объективным обстоятельствам.

Через некоторое время возникли весьма существенные разногласия между Ильенковым и руководством редакции «Философской энциклопедии». Причиной конфликта послужило решение главного редактора увеличить в несколько раз раздел математической логики за счет объема статей по истории и теории диалектики. Для Ильенкова был совершенно неприемлем отказ от ленинского подхода к проблемам логики, т. е. от критического анализа истории мышления и понятий, эту историю резюмирующих. Любая попытка заменить язык классической философии каким-либо иным представлялась ему не только схоластически-пустопорожней, но и деструктивной затеей. В его понимании язык Гегеля и язык математической логики — это не два разных языка, приноровленных к выражению одного и того же предмета, а два языка, созданных применительно к нуждам выражения совсем разных предметов, совсем разных срезов действительности... Гегелевская «Наука логики», Марксов «Капитал» продемонстрировали всему научному миру, какую огромную и до сих пор еще не до конца использованную другими науками эвристическую силу заключает в себе диалектика, понимаемая как логика, как метод развития научно-теоретических понятий. Конфликт приобрел серьезный характер — не сумев убедить руководство в неправильности концепции третьего и четвертого томов энциклопедии, Ильенков вынужден был уйти из редакции.

В последние годы жизни Э. В. Ильенков много внимания уделял анализу теоретических и методологических проблем формирования высших психических способностей человека, особенно в связи с выдающимися исследованиями А. И. Мещерякова по формированию и развитию психики слепоглухонемых детей. Первая крупная работа этого цикла — «Школа должна учить мыслить!» — появилась в 1964 году. Учить специфически человеческому мышлению — значит учить диалектике, это одно и то же. Вопрос о развитии теоретических способностей индивида рассматривается Ильенковым как проблема формирования того, что можно было бы назвать умением двигаться по форме противоречия, а также умением самостоятельно его разрешать — на пути действительного, конкретного исследования фактов, а не на пути словесных манипуляций, маскирующих, смазывающих противоречия в самой жизни и науке. Поскольку мышление есть универсальная (всеобщая) определенность человека, то социалистическая система образования, полагал Ильенков, обязана в каждом индивиде заложить на деле эту всеобщую основу. Результаты сотрудничества с А. И. Мещеряковым еще раз убедили Ильенкова в том, что единственный подход, дающий теоретический ключ к задаче формирования специфически человеческого мышления, лежит в русле традиции,

---

[1] Во избежание недоразумений напомним, что разработка этой тематики восходит у Ильенкова также к одному из сложнейших аспектов проблемы диалектического метода — вопросу о так называемой «витающей предпосылке» (Маркс),

представленной именами Спинозы, Фихте, Гегеля и выводящей к Марксу и Ленину.

Позиция Спинозы опять оказывалась исходной. Движение от Спинозы через немецкую классическую философию к Марксу Ильенков интерпретирует оригинально и с подкупающей ясностью. Мышление вообще, «рассудок», есть способность известного тела строить свое движение в мире других тел, сообразуясь с формой и расположением любых других тел и ни в коем случае — не с формой и расположением особых частей собственного тела. Специфика же человеческого мышления, «разума»,— в том, что, в отличие от животного, человек способен строить свои действия не только в согласии с формой любого другого тела, но и — плюс к тому — с перспективой изменения этого любого тела в процессе приращения человеческой культуры. Человек, таким образом, способен действовать с любой вещью по внутренней мере развивающейся культуры. И если культуру понимать широко — как совокупность практических и духовно-теоретических способностей индивидов, развитых всемирной человеческой историей,— то вопрос об отношении к культуре выступает как главное и даже единственное содержание социалистической революции. Переворотом в сфере политических и экономических отношений социалистическая революция только начинается, но этим никак не исчерпывается. Ее задача — не в разрушении тех исторически сложившихся барьеров, которые стали сковывать, ограничивать дальнейшее развитие культуры, т. е.— в понимании Ильенкова — тех форм отношений, внутри которых совершается живая деятельность людей, их реальная производительная деятельность. Ее главная задача — дальнейшее развитие культуры на новом базисе, или, иначе говоря, преобразование условий развития живого человека, более тесного приобщения его к развитию национальной и мировой культуры.

Выявляя внутреннюю логику марксизма, Э. В. Ильенков приходит в выводу, что даже вопрос о собственности — это вопрос о той форме, в рамках которой происходит процесс накопления и развития главного богатства общества — деятельных способностей людей, процесс развития творческой (производительной) силы *живого человека*, иными словами — его культуры. «Собственность» — это не «вещь», не сумма вещей, находящаяся в юридически узаконенном владении, а прежде всего сама форма деятельности, самый процесс присвоения, лишь выражающийся в «вещах», в предметно-фиксированных «продуктах». Именно эта проблематика находилась в центре последней ильенковской книги о Ленине [1], а вовсе не запоздалые и отвлеченные споры с русскими махистами и их влиятельными политическими единомышленниками. Работа над этой книгой была почти завершена. 21 марта 1979 г. жизнь Эвальда Васильевича оборвалась...

Подведем краткий итог соприкосновению с феноменом Ильенкова. Всегда ли актуальна традиция философской диалектики? Пусть судит читатель. Перед ним лучшие страницы свободного творчества мыслителя. Михаил Александрович Лифшиц, духовно близкий Э. В. Ильенкову человек, сказал о нем: «В философских занятиях он не искал внутреннего комфорта, а служил общему делу, хорошо понимая при этом свою личную миссию. Вот почему его ранний уход из жизни — утрата поистине незаменимая.

т. е. к вопросу об исторических и логических условиях удержания «целого» теоретически мыслящей головой. Переход к проблемам эстетики (как несколько позднее — педагогики и психологии) был, таким образом, внутренне обоснован.

[1] См.: Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М., 1984.

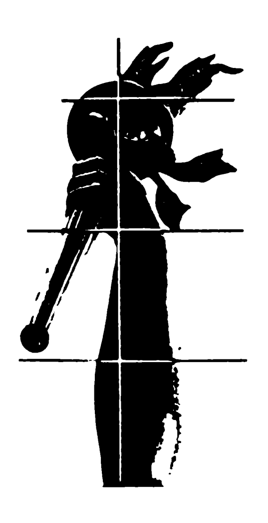
Смерть настигла Ильенкова в расцвете духовных сил, и многое ему еще осталось сказать. Он был человек мысли прежде всего. Но мышление не совершается в пустоте, «я тело, и я мыслю» — вот что мы знаем о себе. И когда мыслящее тело, способное служить экраном для серьезных вопросов жизни, распадается, сама общественная мысль может считать себя сиротой. В Ильенкове жил дух всеобщий, объединяющий, способный привлекать людей, связывать поколения».

Точные и прекрасные слова.

А. Г. Новохатько

РАЗДЕЛ I

У ИСТОКОВ МЫСЛИ



ФИЛОСОФИЯ И МОЛОДОСТЬ

На первый взгляд они очень далеки друг от друга — молодость и философия.

Философия иногда представляется молодежи в образе убеленного сединами мудреца, неторопливо размышляющего в спокойном уединении над таинственными глубинами мироздания, о «трансцендентальном единстве апперцепции» и тому подобных сюжетах, требующих отрешенности от мирской суеты, от ее радостей и горестей.

«Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, это показывает, что некоторая форма жизни постарела, и своим серым по серому философия может не омолодить, а лишь понять ее; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» [1].

Это сказал Георг Вильгельм Фридрих Гегель.

Солнечное утро весеннего дня гораздо больше располагает молодежь к веселому наслаждению пестрым великолепием красок и звуков, избытком сил здоровой мускулатуры, радостным ощущением новизны и неповторимости окружающего мира, к трепетному ожиданию будущего, которое обещает быть еще великолепнее, красочнее и радостнее...

Что из того, что придет когда-нибудь вечер жизни, настанут сумерки осени? Тогда и настанет время глубоких философских раздумий. А пока есть силы —

«Стремитесь к солнцу, друзья, чтобы скорее наступило спасение человеческого рода! Что из того, что нам мешают листья! Или ветви! Пробивайтесь к солнцу, а если устанете, тоже хорошо! Тем приятней будет сон!» [2]

Кто написал это? Не удивляйтесь, опять тот же самый Георг Вильгельм Фридрих Гегель, знаменитейший в истории философии мастер соединять несоединимые противоположности. Только — молодой, двадцатипятилетний, в качестве философа еще никому и ничем не известный. Но, может быть, это — лишнее доказательство тому, что молодость с философией способно помирить только неумолимое время и что сам Гегель должен был дожить до сумерек, чтобы наслаждаться полетом мудрых ночных сов?

Доля истины в этом есть. Но бывает, что стремительный поток событий так сжимает упругое время, что оно уже не течет, а мчится, как ветер, и тогда мудрость приходит к человеку раньше, чем в спокойные и неторопливые времена. Именно такая эпоха быстро и рано сделала молодого человека по имени Гегель одним из самых глубоких мудрецов истории. Уже

---

[1] *Гегель*. Соч. М.— Л., 1934. Т. 7. С. 17—18.
[2] *Гегель*. Работы разных лет. В 2 т. М., 1971. Т. 2. С. 224.

через двенадцать лет после приведенных выше слов он стал автором знаменитой «Феноменологии духа» — книги, превзошедшей по глубине и действительной мудрости все сочинения своего старшего современника — всемирно прославленного к тому времени восьмидесятилетнего Иммануила Канта. Гегель же, по нашим понятиям, был еще довольно молодым человеком. Тридцати семи лет. Но вспомним, что именно в этом возрасте уже окончили свои дни Пушкин и Маяковский, а они учили диалектику «не по Гегелю», хотя и их жизнь вынудила обрести мудрость весьма высокого диалектического порядка еще задолго до этого возраста.

К философии молодость идет и приходит разными путями. Иного унылый и неумный преподаватель оттолкнет от настоящей, научной философии — и тем подтолкнет в объятия философии веселенькой, но пустой и очень плохой, даже вредной для здоровья. И такое случается. Другому вовремя — под настроение, случаем — попадет в руки действительно стоящая философская книжка, и это может произвести в его мозгах настоящий благодетельный и целительный переворот, изменив его прежний, младенческий способ суждения о вещах на более разумный. С философией хочешь не хочешь, а столкнуться тебе, молодой человек, все равно придется. Никуда от нее не денешься. Особенно в наше время. Вопрос лишь в том, будет ли это философия настоящая, разумная, или же скверный ее эрзац, по внешности на нее похожий, но гадкий по своей начинке.

Ибо философия концентрирует в себе известный способ мышления, известную логику мышления и проясняет ее для самого мыслящего человека. С философией поэтому не сталкивается лишь тот, кто вообще не мыслит, вообще не думает над тем, что делает и он сам, и его сосед, что делают все окружающие его — и далекие и близкие люди. И если ты усваиваешь тот или иной способ мышления, тот или другой способ суждения о вещах — знай, что ты (может быть, даже неведомо для себя) усваиваешь и вполне определенную философию. Либо хорошую, либо плохую. И лучше знать, что именно ты глотаешь, чтобы потом крепко не пожалеть. Ведь бледная поганка бывает очень похожей на шампиньон. С философией обстоит дело точно так же...

Молодости свойствен безоблачный оптимизм. И это очень хорошо. Но все же лучше, если этот оптимизм не бездумный. Ибо бездумный оптимизм — опора в жизни непрочная. Чаще всего его хватает ненадолго — до первой серьезной жизненной неудачи, до первой беды, даже небольшой. И вот вчерашний оптимист становится самым унылым нытиком-пессимистом, которого уже не радует ничто и ничто не веселит, несмотря на всю его паспортную молодость, здоровый желудок и крепкие зубы... Фигура — трагикомическая. Эдакий смолоду разочарованный в жизни — «познавший глубины жизни» — доморощенный Шопенгауэр. «Он пел поблеклый жизни цвет без малого в осьмнадцать лет». Разлетелся навстречу всем ветрам и радостям, не глядя под ноги, и споткнулся о первый попавшийся булыжник. Ожидал законных удовольствий, наивно полагая, будто планета наша для его счастья уже полностью оборудована,— и получил синяк или шишку на лбу, да хорошо, если еще не переломал ноги. И растет на этой шишке, как на фундаменте, целое развесистое мировоззрение, где все рисуется уже не серым по серому, а сплошным черным по еще более черному. И синяк, бывает, сойдет, а «мировоззрение», «ценой страданий нажитое», остается и плодоносит. И там, где раньше видел человек одни лишь благоухающие розы, не замечая колючих шипов, скрытых под их листьями, теперь торчат в его глазах одни только острые тернии, в гуще которых теперь и роз-то ему не видно. Да и сами розы начинают казаться

призрачной и лживой приманкой «для дурачков», сплошным обманом зрения — и только.

Злую шутку может сыграть с человеком оптимизм, ежели он бездумный. И становится тогда молодость легкой добычей для философии, только, увы, очень скверной и плоской и, несмотря на свою премудрую внешность, ничуть не более глубокой, нежели покинутый ради нее исходный младенческий оптимизм. Таких философий изготовлено очень много, самых разных — на любой вкус. Они, как и религия, зорко подстерегают человека в минуту горя, в годину несчастья, в дни навалившихся горой мелких неприятностей. И лучше все-таки не ждать, пока какая-нибудь из таких философий, выбрав момент, хищно вцепится своими когтями в твою удрученную неудачами голову, прикинувшись для начала доброй утешительницей. Гораздо разумнее позаботиться о том, чтобы вовремя, пока не потускнел еще естественный и здоровый оптимизм молодости, всерьез подружиться с настоящей, хорошей философией. С философией, которая учит видеть одинаково ясно как розы, так и шипы реальной жизни. С философией, которая не слепнет в сиянии солнца и хорошо помнит о мрачных тучах, нависших над горизонтами нашего века, а в мрачные дни ненастья напоминает о том, что за грозовыми тучами все-таки скрыто ясное и чистое небо. С диалектико-материалистической философией Маркса и Ленина. С материалистической диалектикой.

К тому же совсем неверно, что философия обязана непременно рисовать «серым по серому». В чем другом, а в этом старый Гегель был явно не прав. Вечерние сумерки, может быть, и в самом деле подсказывают эту краску в качестве самой подходящей для изображения постепенно тонущих во мраке «постаревших» форм жизни. Но ведь верно и то, что кроме вечерних сумерек бывают еще и сумерки предрассветные, обязательно наступающие следом за ними. Ночь никогда не бывает вечной, как бы долгой и невыносимо темной она ни хотела казаться. И непременно одна заря сменить другую спешит, дав ночи если и не полчаса, то ни в коем случае не более того срока, который необходим для того, чтобы под ее покровом тихо созрели новые, молодые формы жизни, заступающие место «постаревших».

И мудрые птицы богини Минервы вылетают в простор предрассветных сумерек встречать встающее солнце, в свете которого все яснее и яснее проступают из мрака формы и краски наступающего дня.

И тогда философия перестает писать серым по серому. Этой краской великолепие утреннего рассвета изобразить нельзя. Она годится для изображения картины погружения в ночь, где все кошки серы. Разгорающийся свет солнца нового дня, пусть даже еще слабо замерцавший над горизонтом, заставляет и философию взять в руки палитру, располагающую всеми красками спектра с его переливами, контрастами и оттенками. Тут ей уже явно не хватает одних лишь переходных тонов между белым и черным. В такие времена начинает сверкать и искриться совсем иной литературный стиль философского письма — стиль Вольтера и Дидро, Фейербаха и Маркса, Плеханова и Ленина. Стиль, которым превосходно владел и сам молодой Гегель. А это — один из самых верных симптомов того, что философия просыпается навстречу новому молодому дню, что ее интересы одни и те же, что и интересы молодости, что она приветствует новые, молодые формы жизни. А педантически-монотонное «ученое» говорение «серым по серому», навевающее сон и скуку, в такие эпохи утрачивает кредит. Даже в том случае, если говорятся при этом верные вещи: это показывает, что все действительно верное в этом говорении уже давно и проч-

но усвоено, и его попугайское повторение уже никому не интересно... Особенно — молодости.

Такова неизбежная судьба всякой схоластически-выродившейся философии — молодость от нее отворачивается. Правда, тут случается нередко, что появляются в философии и мнимые пророки, старающиеся заворожить молодые умы цветистым красноречием,— писатели типа Шопенгауэра и Ницше, Хайдеггера и Бердяева, и им это подчас удается. Но, как правило, ненадолго. Мода, как всякая мода, на такие вещи обязательно проходит. Мнимой мудростью люди жить долго не могут. Рано или поздно молодые умы распознают, где настоящая, серьезная и вдохновенная философия, а где — лишь ее модный эрзац.

Речь конечно же идет не о том, чтобы срочно засадить молодость за философию, превратив ее в обязательный предмет изучения, не о том, чтобы уговорить молодежь забросить все остальные дела и погрузиться в ее пучины. Вовсе нет. Кроме всего прочего, философия давно установила эту истину: реальная жизнь с ее радостями и горестями все же важнее любой философской теории.

Тем не менее философия, и притом самая серьезная и глубокая, вполне может найти себе место именно в ряде естественных радостей реальной жизни и стать такой же неодолимой потребностью для ума, какой является спорт, физическая культура для молодого, полного сил тела. Духовной потребностью, которая в молодости еще часто находит себе ложный выход, мнимый способ удовлетворения. Это — та самая потребность чем-то занять ум, которая нередко растрачивается впустую в свободное от прочих занятий время...

Потребность занять ум, потребность думать, мыслить, понимать то, что видишь... Вряд ли приходится доказывать, что ум не роскошь, а гигиена. Гигиена духовного здоровья, столь же необходимого для жизни, как и здоровье физическое.

Ибо, не обладая этим духовным здоровьем, в наши дни очень легко захлебнуться и утонуть в том стремительном потоке информации, которая ежедневно и ежечасно обрушивается на человека со всех сторон. Тем более что этот поток несет с собой вовсе не только доброкачественную духовную пищу. Так что забота о духовном здоровье имеет и прямой социальный, жизненно важный для каждого человека смысл.

Каждый, конечно, и без всякой философии понимает, что умным быть гораздо лучше, чем глупым. Но далеко не каждый, даже весьма образованный человек понимает, что ум, умение мыслить, способность умело думать — не врожденное свойство, не дар природы, а именно умение, которое каждый человек может и должен воспитать в себе сам, и что даром оно не дается.

«Ум» недаром в русском языке происходит от одного корня со словами «умение», «умелец». Умный человек — это человек, умеющий думать, размышлять, самостоятельно судить о вещах, о людях, о событиях, о фактах. Именно судить — с точки зрения высших норм и критериев человеческой духовной культуры. Проявлять «силу суждения», как назвал когда-то эту способность Иммануил Кант.

Этому как будто противоречит общеизвестный факт: мы часто встречаем весьма умных людей, не получивших не только высшего, но и среднего образования. Также не редкостью во все времена, в том числе и в наши, был и остается еще «ученый дурак». Персонаж, каждому знакомый. Очевидно и то, что «много знать» — не совсем то же самое, что «уметь мыслить». «Многознание уму не научает»,— предупреждал еще на заре философии Гераклит Темный из древнегреческого города Эфеса. И был, конечно, абсолютно прав.

Правда, он же сказал и другое: «Много знать должны мудрые мужи», и что без настоящих знаний нет и не может быть настоящей мудрости...

«Ум» («мудрость») — это не «знание» само по себе, не совокупность сведений, заложенных образованием в память, не информация и не совокупность правил сочетания слов со словами, терминов с терминами. Это — умение правильно знаниями распоряжаться, умение соотносить эти знания с фактами и событиями реальной жизни, объективной реальности, и главное — самостоятельно эти знания добывать, пополнять — так издавна определяет «ум» всякая действительно умная философия. И потому простое усвоение знаний — то бишь их заучивание — вовсе не обязательно ведет к образованию ума, мышления. В состязании на простое заучивание сведений самый умный человек не сможет тягаться с самой глупой и несовершенной электронно-вычислительной машиной. Однако именно в этом — его преимущество перед нею — преимущество наличия ума.

Каждому с детства знакома интернациональная притча про дурака, который не вовремя и не к месту произносит заученные им фразы — фразы, вполне уместные в других случаях («таскать вам не перетаскать»). Мораль сей басни одинакова в фольклоре всех народов Земли — да, можно заучить и запомнить множество самых правильных фраз (и даже научных положений!) и при этом навек остаться дураком, неумным человеком. Даже изучив фразеологию, терминологию и «семантику» целой науки вместе с набором правил (алгоритмов) преобразования одних словосочетаний в другие словосочетания.

Многознание действительно уму не научает. А что же научает? И можно ли ему вообще научить? Или научиться?

А что, если правы те, кто утверждает, что ум — это дар божий? Или — в более современной и просвещенной терминологии — дар природы, врожденное свойство, зависящее, если и не на сто процентов, то, по крайней мере, на восемьдесят, от генов папы с мамой, особенности устройства мозга?

Если так, то, разумеется, не поможет уже никакая философия. Эта пессимистическая позиция очень широко распространена среди современных буржуазных психологов и педагогов, старающихся взвалить на природу, на гены, вину за крайнее социальное неравенство между людьми и тем самым увековечить систему воспитания, созданную классовым обществом. Совсем недавно на страницах «Литературной газеты» можно было прочитать статью одного американского теоретика, который старался убедить читателя, что «ум» на восемьдесят процентов зависит от счастливого сочетания генов, обусловившего развитие необходимого для «ума» устройства мозга, и лишь на двадцать оставшихся процентов — от условий воспитания и образования. Другие теоретики идут еще дальше и уверяют, что лишь шесть процентов населения земного шара от рождения наделены мозгом, способным к творческой работе, а остальные девяносто четыре — самой природой (или самим господом богом) с детства обречены на работу нетворческую, ума не требующую, на бессмысленное повторение «операций» по заранее заготовленным для них правилам, инструкциям.

Иными словами, в вежливо научной манере утверждается, что от рождения лишь шесть процентов людей умны, а остальные девяносто четыре принадлежат в силу той же причины к категории неизлечимых дураков, «чистых репродуктивов», как предпочитают называть их сторонники этой философии. «Репродуктивы» — это те, кто способен исключительно на «репродукцию», т. е. на работу, заключающуюся в монотонном и однооб-

разном воспроизведении одних и тех же, раз заученных операций, схемы (правила) которых разработаны для них «умными».

Те же самые ученые утверждают далее, что с помощью известных тестов, т. е. специально придуманных экзаменов-вопросов, можно уже в раннем детстве достаточно точно определить — принадлежит ребенок от рождения к числу «умных» или к числу «дураков», а на основе этого решить, на какую судьбу следует с детства нацеливать ребенка, какое образование ему надлежит давать.

Тому, что обнаружил достаточно высокий «коэффициент умственной одаренности» (по-английски «Ай-Кью» — «YQ» *), нужно обеспечить все условия для развития его врожденного ума, а большинству (как полагает тот же автор статьи в «Литературной газете», восьмидесяти или даже девяносто четырем процентам) такие условия создавать бесполезно, ибо они родились «репродуктивами». Их — в соответствующие школы, а «одаренных» — в школы для «одаренных», где учат развивать ум, мышление, творческие способности. Для «репродуктивов» все это излишне. Им достаточно зубрить, заучивать на всю жизнь непостижимые для них «правила действий», алгоритмы операций, обретать профессионально-необходимые навыки, чтобы всю жизнь послушно и дисциплинированно работать там, куда их направят умные распорядители.

Это — уже целая философия, притом берущая на себя смелость заранее определять судьбу молодежи, судьбу каждого молодого человека. Такая философия достаточно широко распространена в буржуазном мире. Это — не отвлеченное говорение про заоблачные выси, а теория, в согласии с которой современный капитализм строит всю систему образования, воспитания и профориентации молодежи. Философия, которая прямо задевает жизненные интересы каждого входящего в жизнь человека и хочет заранее определить судьбу каждого, т. е. всех.

И это именно философия, хотя представители ее не любят этого названия, предпочитая называть себя представителями «строгой науки», а «философию» поносить как «оторванное от жизни мудрствование».

И не любят по очень простой причине.

Дело в том, что традиционная философия в лице лучших своих представителей — трудом таких людей, как Демокрит и Платон, Декарт и Спиноза, Кант и Гегель, Гельвеций и Дидро, Маркс и Энгельс, Плеханов и Ленин, выработала за две тысячи лет своей истории как раз противоположное решение того же самого вопроса.

Потому-то представители вышеобрисованной точки зрения и не любят самого слова «философия». Они прекрасно понимают, а не понимают, то чувствуют: если их теории мерить мерою настоящей философии, то эти теории придется отнести в разряд очень плохой философии.

Это факт, что философия настоящая уже больше двух тысячелетий занимается исследованием именно проблемы ума, мышления, «разума» и потому имеет что сказать по этому поводу людям. Она опирается на прочный фундамент более чем двухтысячелетней практики «воспитания ума» и подытоживает весьма серьезные результаты этой практики.

Представители же новомодных буржуазных концепций, опирающихся якобы только на «строгую науку», этой истории не знают и знать не желают, фыркая на нее как на «устаревший хлам». А спросите-ка у них, что они разумеют под словами «ум», «мышление», «разум», «интеллект»? Попробуйте. Они вам ответят, что все это — понятия туманные, расплывчатые, «трудноопределимые», «философски метафизические» (в их устах это — ругательство) и что дать ответ по этой причине они затрудняются.

Тем не менее они претендуют именно на то, чтобы с помощью своей

техники «точно замерять» — и притом заранее — «коэффициент» этих самых туманных и расплывчатых качеств человека... Замеряют и выражают в «точных цифрах» этот самый «коэффициент врожденной интеллектуальной одаренности», старательно избегая даже самим себе дать отчет в том, что же именно они замеряют, что именно выражает их цифирь.

В самом деле — что?

В том-то и гвоздь вопроса.

И сталкиваются в этом пункте вовсе не «философия» со «строгой наукой», а научная философия с философским невежеством, с философским обскурантизмом, который совсем напрасно рядится в одежды «строгой науки». Сталкивается философия как наука с философией доморощенной, с философской окрошкой, где причудливо перемешаны кусочки действительно устаревших философских учений с фразами, взятыми напрокат из самых разных наук, с терминологией и фразеологией кибернетики, теории информации, физиологии высшей нервной деятельности, молекулярной биологии, математики и т. д. и т. п. Отовсюду. Из всех тех наук, которые на самом деле никогда не задавались даже вопросом, а что такое «ум» («мышление»), никогда не исследовали эту хитрую способность человека и потому не имеют никаких оснований вступать по этому поводу в спор с философией — с особой наукой, которая как раз этому вопросу и посвяти- [redacted]

впросак в самых несложных жизненных ситуациях, требующих самостоятельного, заранее (т. е. априори) не предусмотренного, не предписанного решения...

Достаточно общо, но зато достаточно бесспорно. Есть возражения? Если нет — пойдем дальше, следуя за этим философом.

Стало быть, ум — умение соотносить некоторые общие, усвоенные в ходе образования, пусть самого элементарного, пусть самого высшего, «истины» с фактически складывающимися в жизни и потому каждый раз неповторимыми, каждый раз непредусмотренными, каждый раз неожиданными и индивидуальными стечениями обстоятельств.

Выражаясь высоким философским стилем, умение «опосредовать общее с единичным, с индивидуальным, с особенным». Умение определять, подходит ли данный неповторимый случай под заданное тебе культурой «правило» или не подходит? Относится ли к данному случаю все то, что известно тебе из твоего собственного опыта, из школы, из науки, со слов других людей, или не относится? Или, может быть, ты столкнулся тут с таким случаем, где оказывается недостаточным все то, что ты знаешь, где нельзя повторять уже известное, а приходится самому ломать голову, пытаться понять самому?

Да, ситуация, достаточно строго позволяющая констатировать наличие или отсутствие собственного ума. Или просто ума, ибо ум бывает только собственный — чужим умом век не проживешь, обязательно рано или поздно попадешь в условия такого «эксперимента», который и обнаружит — есть у тебя ум или нет его.

Отсюда следует и дальнейший вывод: ум можно определить как способность выносить суждение о единичном факте с высоты усвоенной тобою общей культуры. Само собой понятно: чем выше культура (запас усвоенных тобой знаний, общих истин), тем лучше, тем больше простора для обнаружения ума. Но если нет способности (умения) самостоятельно соотносить этот запас с индивидуально неповторимой ситуацией — ума нет вообще. Есть его отсутствие — глупость. Даже при огромном запасе знаний.

Ум поэтому и резонно определить как способность суждения. И эту способность нельзя вложить в голову в готовом виде — в виде строгого правила, в виде алгоритма, ибо это было бы «правило применения всех возможных правил», и притом «ко всем возможным единичным случаям».

А такое не удавалось еще сформулировать никому, и есть все основания полагать, что и никогда не удастся, ибо сия затея неосуществима по самой природе дела. За это, кстати, ручается и современнейшая математическая логика, доказавшая, что в самой такой затее скрыто принципиально неразрешимое противоречие. Такое же, как в понятии «нормального множества всех нормальных множеств» или в «каталоге всех каталогов». Должен ли каталог всех каталогов включать в свой реестр и сам себя? Если нет — он не может претендовать на полный перечень всех; одного в нем будет недоставать. Если да — то еще хуже: он вынужден будет включать сам себя (то бишь один из многих) в самого себя как часть всех каталогов, и именно ради того, чтобы эту часть представить как исчерпывающий перечень всех частей...

То же самое и тут. Правило применения всех возможных правил ко всем возможным случаям их применения обязано иметь в виду и самое себя. А применимо ли оно само к самому себе?

Элементарная логика, формулирующая именно такие — жесткие — правила мышления, категорически отвергает самую возможность подобного правила, иначе оказываются «неправильными» все остальные ее пра-

вила, в согласии с коими она обязывает всех (и себя в том числе) мыслить. Ибо в самом понятии «отношения к самому себе» скрыт парадокс, противоречие, антиномия. Не может быть-де такого нелепого «отношения» — отношение может быть только к другому.

Иммануил Кант (это он — автор приведенного рассуждения) и делает вывод: способность суждения, как способность применения правил, нельзя задать в виде очередного правила и даже в виде сколь угодно обширной системы их. Вывод абсолютно безупречный с точки зрения современной математической логики.

А умный человек — человек, наделенный способностью суждения,— на каждом шагу делает именно это — ему удается «правильно» (т. е. согласно какому-то таинственному «правилу») применять любое частное «правило».

Факт (с точки зрения строгой логики) абсолютно невозможный. Тем не менее — факт, отсутствие коего есть глупость.

«Недостаток способности суждения есть, собственно, то, что называют глупостью; против этого недостатка нет лекарства». Золотые слова.

Любой, даже «тупой и ограниченный ум,— продолжает Кант,— ...может, однако, с помощью обучения достигнуть даже учености. Но так как вместе с этим подобным людям недостает способности суждения, то не редкость встретить очень ученых мужей, которые, применяя свою науку, на каждом шагу обнаруживают этот непоправимый недостаток» [1].

Стало быть, ум — хотя бы тупой и ограниченный — надо иметь, по Канту, до, вне и независимо от всякого обучения, от всякого образования, «и недостаток его не может быть возмещен никакою школою, так как школа может только доставить ограниченному рассудку и как бы вдолбить в него все правила, добытые чужим пониманием, но способность правильно пользоваться ими должна принадлежать самому воспитаннику, и в случае недостатка этого *естественного дара* никакие правила, которые были бы предписаны ему с этой целью, не застрахуют его от ошибочного применения их» [2] (т. е. от глупого применения самой умной науки).

В этих словах справедливо, пожалуй, все, за исключением, может быть, одной детали — подчеркнутых нами двух слов насчет того, что это — «естественный дар». Но Кант и сам сомневался в их справедливости. Он допускал и другую — альтернативную — возможность, согласно которой этот дар — вовсе не «естественный», а всецело божественный. В спор между этими двумя теориями он предпочитал не только не углубляться, но даже и запрещал себе встревать, считая (исходя из своего же представления о том, что такое мышление), что этот спор в принципе и во веки веков разрешить нельзя, по крайней мере научными средствами. В этом как раз и заключалась особенность всей его философии, всего его понимания «ума», «мышления», «разума» и его возможностей...

Согласно философии Канта, решение этого вопроса превышает силы всякого сколь угодно умного ума — научного разума вообще, как бы далеко тот ни ушел по пути своего исследования, и потому «способность суждения», составляющая его ядро, навсегда останется для него самого неразрешимой загадкой. Она всегда будет выглядеть как парадокс, как «логически невозможный факт», как нечто «немыслимое», и поэтому (именно поэтому!) сам Кант склонялся к тому, что «способность суждения» — от бога, не от природы. От особой благодати, а не от особенностей мозговых извилин.

---

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. Петроград, 1915. С. 117.

[2] Там же (курсив мой.— *Э. И.*).

Но никакого третьего решения Кант не предполагал даже гипотетически. Либо бог, либо дезоксирибонуклеиновые кислоты (гены) — вот его альтернатива, выраженная более современным языком.

А ведь третье решение есть, и не только напрашивается само собой, а даже и было известно Канту, поскольку было не только высказано, но и в блестящей литературной манере изложено его старшим современником — даже его философским предшественником — Клодом-Адрианом Гельвецием в двух всесветно известных трактатах — «Об уме» и «О человеке». Гельвеций, один их духовных отцов Великой французской революции 1789—1794 годов, доказывал миру, что ум — это на сто процентов продукт и результат воспитания человека в обществе. Воспитания, понимаемого в самом широком смысле этого слова, т. е. процесса, в котором принимают участие миллиарды микроусловий, случайно сплетающихся так, что ум возникает, или так, что он не возникает (т. е. возникает глупость).

Канта, однако, пугал решительный и категорический материализм такой гипотезы. И пугал не из-за личной робости, а в силу куда более серьезных мотивов. Поэтому гипотезу Гельвеция он даже и рассматривать всерьез не решился. Это была чересчур смелая для всех людей эпохи Канта гипотеза. Не только для самого Канта. Она и до сих пор кажется чересчур храброй, чересчур далеко идущей многим просвещенным людям, даже специалистам, исследующим природу и происхождение ума...

Тем не менее последующее развитие философии — к Фихте, к Гегелю и далее к Марксу, Энгельсу и Ленину — все же в полной мере оценило правоту Гельвеция и его друзей. Но для этого потребовались не только более смелые в философском отношении умы, чем Кант, но и более смелая, такие умы рождающая, эпоха, более решительное, чем кантовское, время.

Лично Кант вовсе не был трусливым человеком. Трусливой была его эпоха, не решавшаяся еще предпочесть окончательно и бесповоротно революционный выход из запутанно противоречивой исторической ситуации. Как только осмелело время, сразу же осмелела и философия. И итогом всего ее решительного наступления на проблему был вывод: своим умом, своим мышлением, своей способностью суждения человек не обязан ни богу, ни природе.

Природа подарила єму лишь естественно-природные предпосылки возникновения ума, но никак еще не сам ум. Она подарила ему мозг, но не подарила способность использовать этот мозг в качестве органа мышления, органа специфически человеческой психики — интеллекта, воображения, сознания, воли, самосознания. И человек обязан ими исключительно самому себе, своему собственному труду, своей собственной деятельности, своей собственной истории.

Эти удивительные, никакому животному не свойственные, психические функции не только «тренируются» в обществе (как полагал Кант), но и впервые рождаются, возникают, формируются, а затем и развиваются вплоть до высших уровней этого развития — до фазы личности, до фазы таланта.

А достигнет ли тот или другой индивидуум того или другого уровня развития этих способностей — это уже зависит действительно от миллиардов взаимно перекрещивающихся и корректирующих друг друга факторов и «воспитывающих» влияний. Но — и в том радикальное отличие марксистской концепции от концепции Гельвеция — эти «случайности», благодаря стечениям которых один индивид вырастает умным, а другой — тугодумом, лишь на первый взгляд являют собой картину чистого хаоса. Если присмотреться к совокупному движению этих «случайных обстоятельств»

внимательнее, то это движение обнаруживает некоторые тенденции, некоторые общие течения, которые заставляют эти «случайности» объединяться в пределах известных социальных зон весьма неравномерно. В одних зонах социального организма образуются более благоприятные для развития человека «стечения случайных обстоятельств», а в другие зоны «стекаются» обстоятельства гораздо менее благоприятные...

При этом не следует думать, что наиболее благоприятные для развития ума условия сосредоточиваются там же, где и материальное богатство, т. е. в среде господствующего класса или сословия. Что касается условий получения образования, то в обеспеченных семьях и слоях общества они, разумеется, более благоприятны. Не так просто дело обстоит с условиями возникновения ума, таланта. Они, как правило, складываются в тех слоях общества, которые сильнее и острее ощущают давление исторически назревших потребностей развития, давление противоречий этого развития, которое и заставляет их думать, размышлять, «ломать голову» гораздо напряженнее, чем людей состоятельных и «благополучных».

«Случайность рождения» сразу же — с первых дней жизни — предопределяет, воздействию каких именно «случайных» обстоятельств будет главным образом подвергаться рождающийся к духовной жизни индивид, какие именно «случайности» будут стекаться со всех сторон в зону его воспитания, какие именно будут в ней доминирующими, определяющими.

Сила необходимости, заставляющая «случайности воспитания» стекаться крайне неравномерно и в одних слоях общества концентрирующая случайности более благоприятствующие, а в других — менее благоприятствующие развитию и расцвету ума,— это могучая социальная сила общественного разделения труда.

Общая совокупная необходимость и тут, как и повсюду, действует и обнаруживает свою верховную власть именно через движение «случайностей», кажущееся на первый взгляд совершенно хаотическим, лишенным какой-либо общей закономерности. Однако постепенно сквозь это хаотическое движение «случайных обстоятельств» явственно прорисовываются контуры классовой структуры общества с его своеобразным разделением труда между людьми и с соответствующим распределением способностей между ними. Способности распределяются в итоге именно так и в таких пропорциях, каких требует сложившаяся система разделения общественного труда.

Поэтому-то каждая система разделения общественного труда всегда и создает, и формирует соответствующую своим нуждам систему воспитания, систему образования, которая и производит в общем и целом именно таких людей, какие нужны данному обществу, и именно в таких пропорциях, какие устанавливаются в ходе совокупного производства.

Разумеется, более или менее согласованное функционирование производства вещей (сферы материального производства) и производства людей (т. е. сферы воспитания и образования) всегда достигается не сразу и не автоматически. Эти сферы производства лишь постепенно «притираются» одна к другой, и между их жерновами перемалывается множество жизней и судеб отдельных индивидов.

Но когда, рано или поздно, система общественного производства приходит в состояние кризиса, чреватого крушением данного общественного строя — назревает революционная ситуация,— то это обязательно выражается также и в остром разладе между системой воспитания и жизнью. Согласованность между ними нарушается, воспитание и жизнь начинают «противоречить» друг другу, сталкиваться в острейших конфликтах,— и всегда более болезненно чувствует это молодежь...

Именно такую кризисную эпоху переживает ныне мир развитых капиталистических стран. Сколько пишут на Западе о кризисе школы, о кризисе всей системы воспитания и образования! Каких только рецептов спасения не предлагают! Вплоть до призывов вообще разрушить школу до основания, вплоть до анархического лозунга: «Спасайся, кто как может!» — обращенного к дезориентированной этой ситуацией молодежи...

А жернова жизни и воспитания продолжают вращаться со скрипом, скрежетом и грохотом, ломая молодые жизни, калеча судьбы, властно заставляя молодежь думать, размышлять и искать выхода из трагической ситуации.

Единственно продуманный, теоретически выверенный выход из нее предлагает молодежи марксистско-ленинское учение, теория научного коммунизма. Но не всегда легко молодежи капиталистических стран найти к нему прямую дорогу. Однако рано или поздно она поймет, что этот выход — единственный. Выход этот — в коммунистическом преобразовании всей системы общественных отношений между людьми, включая и систему воспитания — систему отношений между «воспитателями» и «воспитуемыми».

На знамени нашей системы воспитания начертан лозунг — всестороннее и гармоническое развитие каждого человека, включая сюда, разумеется, и самое высокое развитие ума, способности мыслить, способности суждения, умения думать, умения понимать окружающий мир, умения самостоятельно добывать знания. А не жить чужим умом. Ибо без самого высокого уровня развития этих способностей ни о каком гармоническом развитии личности говорить конечно же не приходится.

Коммунистическое общество поставило перед собой великую и благородную цель — создать для всех людей, для каждого человека подлинно человеческие условия развития. Такие условия, внутри которых талантливость и одаренность были бы нормой, а не счастливым исключением из нее. Естественным статусом человеческого существования.

Ум, интеллект, вообще формируется только в ходе индивидуального усвоения умственной культуры, созданной трудом всех предшествующих поколений людей. Ум, собственно говоря, и есть не что иное, как эта исторически развившаяся умственная культура, превратившаяся в ходе образования в личное достояние, в личную собственность индивида. Ничего другого в составе «ума» нет.

Поэтому первым условием воспитания ума является открытый — для каждого — доступ ко всем сокровищам духовной культуры. Для всех и каждого, а не только для избранных счастливцев, как то было и при рабовладельческом строе, и при сословно-феодальных порядках, и при капитализме.

Коммунизм впервые открывает для каждого человека, независимо от того, в какой семье ему довелось родиться на свет, беспрепятственный доступ к этим сокровищам, впервые создает равные не только формально, не только юридически (юридически их провозглашает и буржуазное общество), но и морально и материально обеспеченные права на владение духовным богатством. Но эти права еще нужно уметь использовать, нужно учиться использовать.

Да и этим богатством надо действительно овладеть, т. е. научиться обращаться с ним так, чтобы оно росло, а не таяло, не ржавело в кладовых памяти, на полках библиотек, в залах музеев, в то время как формальный владелец отплясывает твист или пьет портвейн...

А такое случается, увы, нередко.

Почему?

На этот вопрос мы постараемся ответить позже, после рассказа об одном поучительнейшем эксперименте. А пока скажем только, что в наших условиях, в условиях социалистического строя, дело чаще всего упирается в отсутствие личной потребности в расширении духовного багажа — наше неумение такую потребность привить каждому молодому человеку и сделать ее первой, доминирующей, как говорят психологи, потребностью личности, ее основным жизненным интересом.

Если эту задачу нам удастся решить — умными станут все.

Правда, кое-кому такая перспектива представляется утопической. Всех и каждого-де умным не сделаешь, как ни бейся. Все равно, мол, одни от природы одарены способностью (и потребностью) овладеть тем богатством, которое накоплено человечеством, а другие — от природы же — обречены на существование в качестве «бездарных репродуктивов». Поэтому, мол, никакая коммунистическая перестройка системы воспитания не в состоянии преодолеть могучую силу «природного неравенства способностей». Так думают очень многие, даже высокообразованные мужи. И не только на Западе.

Коммунизм, однако, строит свои планы не на утопических мечтаниях, как бы благородны и красивы они ни были, а на выводах самой строгой науки. В частности, на результатах психологии, опирающейся на фактические данные многолетних экспериментальных исследований.

ОТКУДА БЕРЕТСЯ УМ?

Случается, к счастью, редко, но все же случается, что в руки педагога-воспитателя попадает существо, по всем биологическим показателям принадлежащее к виду «homo sapiens» («человек разумный»), но не обнаруживающее никаких признаков не только «разума», но и какой бы то ни было человеческой психики. Ни речи, ни сознания, ни самых примитивных проявлений целенаправленных действий, целесообразного поведения.

Более того, отсутствует психика вообще, даже в тех ее элементарных формах, которые свойственны чуть ли не от рождения любому высшему животному. Существо это, как правило, неподвижно и напоминает скорее растение — какой-нибудь кактус или фикус, который живет лишь до тех пор, пока сохраняет непосредственный — не требующий перемещения — контакт с пищей и водой, и погибает, не издав ни звука, если его забыли напоить-накормить и уберечь от холода. Оно не сделает никакой попытки добраться до пищи, даже если эта пища находится в полуметре от его рта, не подаст даже писком сигнала о том, что оно голодно, не спрячется под теплое одеяло от сквозняка, не отреагирует на ласковый голос матери и на ее улыбку. Это в полном смысле человекообразное растение, начисто лишенное психики. Оно будет расти — увеличиваться в размерах, но психика в нем так и не возникнет. Даже самая элементарная.

Непосредственная причина этого трагического состояния — слепоглухота. Одновременное отсутствие и зрения и слуха. Врожденное или обретенное в раннем детстве (в результате болезни или несчастного случая) — это дела не меняет, ибо в случае рано наступившей слепоглухоты очень быстро деградируют и полностью исчезают все те намеки на человеческую психику, которые успели возникнуть до наступившей беды.

И это — при вполне нормальном (с биологической, с медицинской точки зрения) мозге.

Мозг продолжает расти, усложнять свои морфологические структуры, т. е. развиваться по программам, закодированным в генах, в цепочках

молекул дезоксирибонуклеиновых кислот, но ни одной, даже самой примитивной, связи между нейронами, обеспечивающей его психическое функционирование, так и не возникнет. Мозг так и останется навсегда лишь органом управления процессами, протекающими внутри тела этого обездоленного существа,— процессами кровообращения, пищеварения и выделения, газообмена и терморегуляции, т. е. процессами, которые и у каждого нормального человека протекают без участия психики и в ее помощи не нуждаются.

Науки биологического цикла — физиология высшей нервной деятельности, медицина и нефрофизиология — в этой ситуации совершенно бессильны, ибо дело тут не в отсутствии биологических предпосылок и условий возникновения психики, а в том, что слепоглухота начисто перерезает все обычные каналы общения мозга с миром человеческой культуры. Мозг оказывается в состоянии трагического одиночества, наедине с чужим и непостижимым для него «внешним миром вообще».

Помочь в данном случае может совсем другая наука — психология. Наука, которая исследует не мозг как таковой, как материальный орган психической деятельности, а сам состав психической деятельности, никак «от природы» в этот мозг не встроенной, а возникающей лишь прижизненно, в ходе приобщения человека — обладателя этого мозга — к жизни в условиях исторически развитой культуры.

Ибо только в ходе этого процесса (а не в результате биологического развития мозга) впервые возникают, а затем развиваются вплоть до самых высших уровней все без исключения специфически человеческие психические функции — сознание, воля, интеллект, воображение, способность понимать речь и говорить, способность «самосознания» и все остальное.

Можно ли приобщить к человеческой жизни ребенка, лишенного и зрения и слуха сразу? Возможно ли в данном случае сформировать у него полноценную человеческую психику? А если можно, то как?

И советская наука доказала, что это возможно, и показала — как. Она выяснила, что и в таком случае можно открыть ребенку доступ ко всем сокровищам человеческой культуры и тем самым воспитать из него всесторонне развитого, по-настоящему талантливого человека.

Причем, я бы добавил, более талантливого, чем нашим школам и нашим вузам удается пока сделать из большинства зрячеслышащих. В этом сразу же убеждается каждый, кому довелось познакомиться с четырьмя удивительными людьми — Сергеем Сироткиным, Наташей Корнеевой, Сашей Суворовым и Юрием Лернером. Ныне они, будучи слепоглухими, успешно завершают курс высшего образования на факультете психологии Московского государственного университета. По единодушным отзывам профессоров и преподавателей, они уже сейчас не только высокообразованные специалисты-психологи, но и, бесспорно, талантливые мастера своего дела.

Саша Суворов пишет дипломную работу о развитии способности воображения у слепоглухонемых детей — с широкими и оригинальными выходами в план проблемы природы и условий развития этой способности вообще; сочиняет стихи, и стихи по-настоящему хорошие. Что касается его общественной активности, то отметим, что в прошлом году его приняли в ряды Коммунистической партии. Его постоянная общественная работа — пропагандист.

Сергей Сироткин увлечен проблемой роли языка и речи в развитии человеческой психики. Его анализ этой проблемы отличается поражающей специалистов теоретической остротой. Он — бессменный комсорг группы и активный работник сразу двух всероссийских обществ — и слепых, и глу-

хих. Влюблен в математику и технику. Ремонтирует не только пишущие машинки, но и весьма хитроумные электронные приборы.

Наташа Корнеева занята труднейшей темой — воспитанием нравственных качеств личности. Одновременно она занимается со слепоглухонемыми малышами, проявляя педагогический такт и незаурядный талант.

Юра Лернер работает над расширением ассортимента наглядных пособий для незрячих — барельефы, горельефы, рельефно-графические схемы и рисунки. Когда умер без времени их любимый учитель и друг — Александр Иванович Мещеряков, Юра вылепил его скульптурный портрет. Теперь портрет отлит в бронзе.

Все четверо свободно (без преувеличения — блестяще) владеют словесным языком. И не только в дактильной (пальцевой) и печатной форме его выражения, но и в форме достаточно внятной живой устной речи. Они часто выступают с лекциями и докладами перед огромными аудиториями — перед учеными, студентами, рабочими,— и зал всегда внимает им, затаив дыхание.

Не каждый студент удостаивается публикации своих научных работ в центральных журналах. Тексты их докладов на ученом совете факультета психологии МГУ им. М. В. Ломоносова, напечатанные в «Вопросах философии» (№ 6 за 1975 г.), президент Академии педагогических наук В. Столетов назвал «документами потрясающей силы». Да, они именно таковы — и по серьезности мысли, и по точности ее литературного выражения.

Сейчас эти студенты быстро продвигаются в освоении английского языка, и преподаватели удивляются той легкости, с какой студенты схватывают хитрости строя чужого языка — особенности его грамматики, синтаксиса и стилистики. Язык вообще давно перестал составлять для них проблему.

А ведь они как были, так и остались физически слепоглухими, и, если бы не наука, были бы обречены на бессознательное существование в мире мрака и безмолвия, и физического и духовного — и в прямом и в переносном смысле этих страшных слов. В мире, где есть лишь материя, но нет духа, нет психики, нет сознания и воли, мышления и речи, где есть лишь примитивные органические ощущения своего собственного тела, его физических состояний, но нет никакого образа внешнего мира. Даже самого смутного, не то что «адекватного»...

Теперь они высокообразованные и незаменимые специалисты в той науке, которая исследует одну из самых трудных — если не самую трудную — загадок мироздания — проблему возникновения и развития человеческого духа, человеческой психики, проблему «души», как ее именовали раньше. Прекрасно понимая, что именно этой науке они обязаны тем, чем они стали, все четверо решили посвятить свои жизни, свои силы разгадке тайны рождения души — продолжению уникальной работы своих учителей — Ивана Афанасьевича Соклянского (1889—1961) и Александра Ивановича Мещерякова (1923—1974). Уж кто-кто, а они знают ей подлинную цену и подлинную ее силу, ее значение для людей, для будущего всего человечества.

И если эту работу можно квалифицировать как уникальный по своей чистоте и доказательности «эксперимент», то они — не объекты эксперимента, а его полноправные и действительно никем не заменимые участники, знающие проблему не только извне, но и изнутри, как свою собственную, и потому видящие в ней то, что не может увидеть ни один зрячий. Объектами исследования они были только в начале своего пути, когда происходил процесс рождения их личности, закладывался усилиями воспи-

тателей ее прочный фундамент. Дальнейший же путь — это уже их собственный подвиг, сравнимый по его нравственному значению с жизнью Николая Островского, Алексея Маресьева, Ольги Скороходовой и других не менее славных героев нашей страны, нашей культуры.

И стал этот подвиг возможен именно потому, что они такими воспитаны — людьми, обладающими развитой человеческой психикой самого высокого класса: остро аналитическим интеллектом, ясным сознанием, упорнейшей волей, завидным воображением и критичным самосознанием, т. е. всеми теми психическими способностями, гармоническое сочетание которых и есть то, что испокон веков люди называют личностью, творческой индивидуальностью или талантом.

Они выросли на моих глазах. Я видел, как шаг за шагом совершалось это почти неправдоподобное чудо: таинство рождения души и формирования таланта. Ничего мистического тут не было. Был огромный труд воспитателей-педагогов, продуманный до мельчайших деталей на основе научно-материалистического понимания природы человеческой психики, условий и закономерностей ее возникновения и развития. И, что самое важное, работа И. Соколянского — А. Мещерякова с самого начала имела значение, далеко выходившее за рамки дефектологии, она давала возможность ставить и решать самые кардинальные проблемы общей психологии, проблемы, имеющие самое непосредственное значение для всех.

«Особенность рассматриваемого эксперимента,— сказал действительный член Академии педагогических наук А. Леонтьев на ученом совете факультета психологии МГУ,— заключается в том, что он создает условия, в которых делаются зримыми, мне хочется сказать, даже осязаемыми и притом растянутыми во времени как бы с помощью замедленной киносъемки — узловые события процесса формирования личности, становления (подумать только!) человеческого сознания, условия, открывающие как бы окно в самые сокровенные глубины его природы». Очень точные слова.

Исходное условие жесткое: психики нет вообще, и «сама» она не возникнет. Ее надо «сделать», сформировать, воспитать, создать. Для этого нужно знать совершенно точно: что именно ты хочешь сформировать? Что такое психика вообще? Что такое специально человеческая психика — интеллект, сознание, воля? Где граница между психикой животного и психикой человека? В каких условиях психика — интеллект, сознание, воля? В каких условиях психика человека развивается нормально, а в каких дает уродливые перекосы, педагогический брак? Все это — вопросы, стоящие перед каждой матерью и каждым отцом, перед любыми яслями и любым детским садом, перед каждой школой и каждым вузом.

Но — и в том особенность работы со слепоглухонемым ребенком — здесь все эти проблемы встают «в чистом виде». В обычных случаях психика ребенка формируется в условиях «педагогической стихии», т. е. под воздействием миллиардов разнообразных, перекрещивающихся и противоречащих друг другу факторов и влияний, в массе которых очень нелегко выделить ведущие и решающие, зато очень легко спутать их с второстепенными и несущественными. Отсюда и возникает масса иллюзий, заблуждений и аберраций, лежащих в основе ложных идеалистических концепций психического развития. В нашем же случае все условия и факторы формирования психики можно строго зафиксировать и поставить под контроль. За все в ответе один ты — педагог-воспитатель. Само собой тут ничего не возникнет и не разовьется. Таковы условия задачи.

Исходное условие — то, что дано природой, биологией. Ничтожно мало — ощущения одних лишь простейших органических нужд — в пище, воде да температурах известного диапазона. Больше ничего. Никаких мифических рефлексов вроде «рефлекса цели», «свободы», «коллекционирования» или «поисково-ориентировочного рефлекса», которые многим физиологам до сих пор кажутся «безусловными», то бишь врожденными. Нет даже потребности в известной порции движения. Если и был какой-то инстинкт, заставлявший младенца ползать, то и он быстро гаснет, получая одни лишь неприятные («отрицательные») подкрепления.

В итоге не возникает даже того низшего этажа психики, который изучает зоопсихология. Ядро этого этажа — поисково-ориентировочная деятельность. Любое животное ищет и находит путь к пище, к воде, активно сообразуя траекторию своего передвижения с формами и расположением внешних тел, с геометрией окружающей среды. Слепоглухорожденный человек и этого не умеет. И этому его приходится учить (как, впрочем, и зрячеслышащего; только при «норме» мы делаем все необходимое не задумываясь, а потом начинаем думать, что поисково-ориентировочная деятельность возникла «сама»).

Отсюда и прорисовывается первый этап решения задачи: сформировать у ребенка не только потребность, но и умение самостоятельно передвигаться в пространстве по направлению к пище, корректируя это направление сообразно форме и расположению внешних тел — препятствий на пути к пище. Умение строить траекторию своего активного движения, согласующуюся с геометрией внешнего мира, меняя ее каждый раз в согласии с новой, неожиданной и заранее никак не предусмотренной (и потому ни в каких генах не могущей быть записанной) геометрической ситуацией...

Здесь видно предельно ясно: потребность (нужда) в пище врожденна, а потребность (и способность) осуществлять поиск пищи, активно сообразуя действия с условиями нашей среды,— нет. Это — очень сложная, прижизненно формируемая деятельность, и в ней — вся тайна «души», психики вообще.

Делается так: соску отводят от губ ребенка на миллиметр, и если он это минимальное расстояние сумел преодолеть собственным движением, отводят на сантиметр. Постепенно расстояние увеличивается. Потом между ртом и соской ставится препятствие, которое ребенок вынужден обходить. И так — до тех пор, пока в самой сложной лабиринтообразной ситуации он не научится находить, ориентируясь по запаху и осязанию, верный путь, строить траекторию движения, сообразующуюся с формой и расположением внешних тел. Тут-то, и только тут, возникает у него адекватный образ, субъективная копия форм этих тел — вместе с образом пространства вообще.

Если этого удалось добиться — психика возникла. Психика вообще. В тех ее характеристиках, которые инвариантны для всякой психики, общие и психике человека, и психике животного.

Однако абсолютно ничего специфического для человеческой психики пока еще не возникло. Даже в намеке, даже в зародыше. И «само собой» тоже никогда не возникнет.

И вот прорисовывается самый трудный, самый важный и интересный с точки зрения психологии этап решения задачи. Чтобы на базе уже сформированной психики вообще, элементарной психики, построить сложное здание специфически человеческой психики, сформировать сознание, волю, интеллект, воображение, самосознание и в итоге — человеческую личность, нужно точно знать, чем отличается психика вообще,

свойственная всем высшим животным, от специфически человеческой психики. Где граница между тем и другим?

Ответить на этот вопрос И. Соколянскому и А. Мещерякову помог марксизм. Никакая другая концепция ключа тут не давала. Хуже того, любая другая в этом решающем пункте поиск прямо дезориентировала, направляя его на ложные и потому заведомо бесплодные пути.

Тут обнаруживали свое полное теоретическое банкротство не только откровенно идеалистические представления о «душе» как об особом нематериальном начале, которое лишь «пробуждается» к сознательной жизни, вселяясь в тело человека, но и все разновидности натуралистического способа понимания природы психики. И прежде всего — широко распространенное представление, согласно которому человеческая психика развивается в ходе простой плавной эволюции психических функций, свойственных всем высшим животным. Психика человека толкуется недиалектически мыслящими учеными как та же зоопсихика, только более разветвленная, усложненная и утонченная, так что никакой принципиальной, качественной грани установить, с их точки зрения, вообще нельзя.

Все, на что могла ориентировать такая концепция, это на дрессировку, очень похожую на ту, которая применяется в цирке по отношению к животным: опираясь на врожденные (безусловные) рефлексы, надстраивай над ними, на их базе, все новые и новые этажи рефлексов условных. Сначала первую, а за ней и над ней — вторую сигнальную систему — слово, речь, язык. В итоге-де и получится человек.

В начале своих поисков — еще в 20-е годы — И. Соколянский попробовал приступить к делу именно с таким представлением, опиравшимся на материализм примитивного, механического толка. Но он очень быстро убедился, что такой путь ведет в тупик. Дрессированное животное — пусть даже очень ловкое и по-животному смышленое — вот и все, что могла дать педагогика, основанная на таком представлении. Человеческого поведения, обнаруживающего наличие специфически человеческих психических функций — сознания, воли, интеллекта, самосознания, не возникало, и никакие «поощрения и наказания» помочь тут не могли.

Упрямо не хотела прививаться и вторая сигнальная система — язык. Слепоглухонемой ребенок ее органически не принимал, отталкивая все настойчивые старания педагогов внушить ему «условную связь» между вещью и «знаком». Опыт показал, что для того, чтобы завязалась одна-единственная условная связь «знака» с «означаемой» им вещью, требуется восемь тысяч настойчивых предъявлений.

Американские психологи, опиравшиеся на всемирно известный, уникальный факт успешного воспитания Элен Келер — первой в мире слепоглухонемой девочки, достигшей достаточно высокой степени духовного развития, продолжали настаивать на том, что именно язык, слово, речь явились тем ключом, с помощью которого удалось открыть для нее вход в царство человеческой культуры. Однако повторить «чудо Элен Келер» на основе такого понимания не удавалось никому. Тогда уникальность этого факта, истолкованного как «акт пробуждения бессмертной души силой божественного глагола» (т. е. силой слова), стали объяснять феноменальной гениальностью девочки, неповторимыми особенностями устройства ее мозга, невоспроизводимой генетической одаренностью ее натуры и тому подобными обстоятельствами, педагогическому искусству неподвластными.

В науке, однако, доказательную силу имеет лишь такой эксперимент, который можно повторить, воспроизвести. «Чудо» же — пока оно представляется чудом — такую возможность принципиально исключает.

И. Соколянский и А. Мещеряков, тщательно проанализировав историю развития Элен Келер, сумели дать ей вполне рациональное объяснение, исходившее из совершенно иных теоретических принципов, позволяющих не только повторить успех воспитателей Элен Келер, но и далеко превзойти его.

Их педагогическая стратегия и тактика базировались на следующем. Животное активно приспосабливается к окружающей его естественно-природной среде, ориентируясь в ней в процессе удовлетворения биологически врожденных потребностей. Его психика как раз и возникает, и развивается как функция такого способа жизнедеятельности. Тут и ее потолок.

Человек же начинает активно приспосабливать природу к себе, к своим нуждам, к своим потребностям, к своим требованиям. Он вступает на стезю труда. *Труд и превращает его в человека.* На первых порах потребности, которые побуждают его трудиться, действительно мало чем отличаются от потребностей его ближайших животных предков. Но, и чем дальше, тем больше, и сами эти потребности становятся иными. Специфически человеческими. И такими их делает все тот же труд, преобразующий не только внешнюю природу, но и органическую природу самого человека.

Эти новые, принципиально неведомые животному, потребности от века к веку становятся все сложнее, богаче и разнообразнее. Они становятся исторически развивающимися потребностями. И возникают они не в организме индивида, а в организме «рода человеческого», т. е. в организме общественного производства человеческой (специфически человеческой!) жизни, в лоне совокупности общественных отношений, завязывающихся между людьми в процессе этого производства, в ходе совместно-разделенной деятельности индивидов, создающих материальное тело человеческой культуры. Они и возникают, и развиваются только в истории культуры — сначала лишь материальной, а затем и возникшей на ее базе духовной культуры. Само собой понятно, что ни специфически человеческие потребности, ни тем более специфически человеческие способы их удовлетворения в генах индивида никак не записываются и через гены не наследуются. Индивид усваивает их в ходе своего человеческого становления, т. е. через процесс воспитания, понимаемый в самом широком смысле слова. Специфически человеческая психика со всеми ее уникальными особенностями и возникает (а не «пробуждается») только как функция специфически человеческой жизнедеятельности, т. е. деятельности, созидающей мир культуры, мир вещей, созданных и созидаемых человеком для человека.

В этих аксиомах материалистического понимания истории И. Соколянский и А. Мещеряков и обрели прочную теоретическую базу своей педагогики. Как писал К. Маркс, сущность человека заключается в совокупности всех общественных отношений [1], завязывающихся между людьми в ходе производства специфически человеческой жизни, и вся хитрость в том, чтобы приобщить каждого входящего в жизнь индивида к этой «сущности».

Ключевым понятием педагогики И. Соколянского — А. Мещерякова и стало поэтому понятие «совместно-разделенной деятельности», т. е.

---

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 3.

деятельности, осуществляемой ребенком совместно с воспитателем и, естественно, разделенной между ними таким образом, чтобы ребенок постепенно перенимал все те специфически человеческие способы деятельности, которые предметно зафиксированы в формах вещей, созданных человеком для человека. Осваиваясь в мире этих вещей, т. е. активно осваивая их, ребенок осваивает и опредмеченный в них общественно-человеческий разум с его логикой, т. е. превращается в разумное существо, в полномочного представителя рода человеческого, тогда как до этого (и вне этого) он был и оставался бы лишь представителем биологического вида, т. е. не обрел бы ни сознания, ни воли, ни интеллекта (разума).

Ибо разум («дух») предметно зафиксирован не в генах, не в биологически заданной морфологии тела и мозга индивида, а только в продуктах его труда и потому индивидуально воспроизводится лишь через процесс активного присвоения вещей, созданных человеком для человека, или, что то же самое, через усвоение способности этими вещами по-человечески пользоваться и распоряжаться.

Вот этот-то вполне реальный разум (а не мистический безличный и бестелесный «разум» идеализма), общественно-человеческий разум, возникший и исторически развившийся в процессе общественного труда людей, и присваивается ребенком, делается и его разумом. Этот материалистически понимаемый разум вначале существует вне ребенка, до и независимо от него. Он воплощен — овеществлен, опредмечен в таких вполне прозаических вещах, как соска и ночной горшок, ложка и одеяло, умывальник и пуговицы,— в тысячах предметов быта. И в действиях взрослого, умеющего пользоваться этими вещами по-человечески, т. е. разумно (целесообразно), в согласии с их ролью и функцией в системе человеческой культуры. В той мере, в какой ребенок научается (у взрослого, разумеется) самостоятельно обращаться с вещами так, как требуют условия окружающей его с колыбели культуры, он и становится субъектом высших психических функций, свойственных лишь человеку. И это происходит раньше, чем маленький человек усваивает язык, слово, речь. Более того, сформировавшийся уже интеллект составляет необходимую предпосылку усвоения речи. Раз он сформирован — слово усваивается легко. В обратном же порядке нельзя сформировать ни того, ни другого.

Это важнейшее обстоятельство как раз и ускользнуло от теоретического внимания американских толкователей «феномена Элен Келер». Комментируя этот феномен, они не считают нужным даже упомянуть тот факт, что, до того как девочка смогла усвоить первое слово — им случайно оказалось «water» («вода»),— она уже прошла серьезнейший курс «первоначального очеловечения» под руководством своей маленькой подружки, служанки-негритянки, практически обучившей ее всем нехитрым делам, связанным с жизнью и бытом отцовской фермы... Вот это-то решающее обстоятельство и позволило талантливой учительнице — Анне Салливан — обучить Элен языку. Но, будучи сама человеком религиозным, она приписала заслугу маленькой негритянки самому господу богу, ибо никак не могла понять, откуда же взялась в девочке «душа», которую ей оставалось только «разбудить силой слова»... Отсюда и пошла гулять по свету религиозно-идеалистическая интерпретация этого феномена.

Практически стадия «первоначального очеловечения» слепоглухонемого ребенка выглядит так: взрослый вкладывает в ручонку ребенка ложку, берет эту ручонку в свою умелую руку и начинает совершать ею все необходимые движения, и руководит ею (тут это слово прихо-

дится понимать вполне буквально, в его первозданном смысле) до тех пор, пока ручонка ребенка, вначале пассивная, как плеть, или даже оказывающая сопротивление «неестественному», биологически совершенно нелепому способу утоления голода, не начинает обнаруживать робкие и неуклюжие попытки самостоятельно совершать те же движения, как бы «помогая» руке взрослого. Это — труд, требующий от воспитателя не только адского терпения, настойчивости, но и — что бесконечно важнее — острейшей внимательности к малейшему проявлению самостоятельности, к едва заметному намеку на нее со стороны малыша. *Как только такой намек появился, сразу же ослабляй*, педагог, руководящее усилие! И продолжай его ослаблять ровно в той мере, в какой усиливается активность руки малыша! В этом — первая заповедь педагогики «первоначального очеловечения», имеющая принципиальное значение и — что нетрудно понять — не только для воспитания слепоглухонемого.

Ведь именно тут совершается первый шаг ребенка в царство человеческой культуры — он старается перешагнуть ту границу, которая отделяет психический мир животного от психического мира человека. Возникает не что иное, как специфически человеческая форма активности, деятельности, ни в каких генах не записанная. Не задави, не угаси ее! Если ты, не заметив ее, будешь продолжать руководить ребенком с прежней силой и настойчивостью — активность ручонки его ослабнет и угаснет, и тогда уже никакими понуканиями ее не разбудишь вновь. Детская рука снова станет пассивно-послушной, «удоборуководимой», но уже не станет умной, подлинно человеческой рукой, органом разумно целенаправленной предметной деятельности. Значит, и мозг не станет органом управления этой специфически человеческой деятельностью, а стало быть, и органом психики, ибо психика только и возникает как функция предметно-человеческой деятельности. Поэтому неумеренный руководящий нажим взрослого, не считающийся с уже возникшей самостоятельностью ребенка, лишь тормозит процесс психического развития, замедляет его и откладывает его начало на более поздние сроки, на другие, более сложные виды деятельности. А это уже само по себе приводит к перекосам в психическом развитии, и притом в отношении такого важного его компонента, как формирование воли, т. е. практического разума.

Это звучит как педагогическая притча, значение, мораль коей выходит далеко за рамки вопроса о воспитании слепоглухонемого ребенка. Не слишком ли часто мы, взрослые, продолжаем своими руками делать за ребенка и вместо ребенка многое такое, что он уже мог бы делать сам, оставляя его руки и его мозг в бездействии, в праздности? Не запаздываем ли мы то и дело передавать ему из рук в руки все новые и все более сложные виды деятельности, продолжая настойчиво руководить им и тогда, когда это уже излишне и посему вредно? Не слишком ли часто мы опасаемся передавать ему полную меру ответственности за принятое решение, за предпринятое дело, оправдывая себя тем, что мы сами сделаем все скорее, умнее и лучше, чем это умеет пока он?

А не отсюда ли получаются «удобоуправляемые», но безынициативные, пассивно-безвольные и слишком «послушные» люди, как огня боящиеся принимать самостоятельные решения и не умеющие их принимать, тем более — осуществлять? Ведь эти нравственные качества закладываются очень рано, как и им противоположные. Может быть, уже там, где двухлетнего человека, способного осуществлять такую невероятно слож-

ную деятельность, как речь (!), продолжают кормить с ложки точно так же, как и годовалого. Очень может быть.

Понимая эту коварную диалектику превращения активности взрослого в собственность ребенка, Александр Иванович Мещеряков всегда неукоснительно требовал от воспитателей и педагогов загорской школы-интерната для слепоглухонемых детей величайшей внимательности и серьезнейшего уважения к малейшему проявлению самостоятельной активности маленького человека на любом этапе его приобщения к человеческой культуре. Иначе нельзя! Иначе вам так и придется всю жизнь опекать воспитанника, водить его за руку. И вовсе не только в таком простом деле, как еда с помощью ложки и вилки. В любом деле. Он так и останется безвольным и послушным орудием чужой воли и чужого разума, а своих собственных не обретет...

Могут сказать (и говорят): это у слепоглухонемых так, а в «норме» — все иначе. Да, все иначе, но только по видимости, на поверхности явлений. Например, известно, что психика ребенка зрячеслышащего оформляется гораздо раньше, нежели он научается осваивать мир своими руками. Отсюда и возникает иллюзия, будто она развивается независимо от работы рук и до нее,— вот вам и «фактическое» основание для всех идеалистических теорий «пробуждения души». На самом же деле, что превосходно обнаруживают опыты Брунера *, и в этом случае базой развития психических функций младенца остается работа рук, только не его собственных, а рук матери, которыми он очень рано научается управлять, командовать, заставляя их делать именно то, что ему нужно... Но они прежде делают то, что ему нужно, и управляет он ими в пределах того, что они и без его команд делали и до актов «управления» с его стороны осуществляли.

Вот эту-то иллюзию, получающуюся в результате «переворачивания» последовательности явлений на поверхности процесса (смотрят на младенца и не смотрят на то, что делает мать), и рассеивает наблюдение над развитием слепоглухонемого, где это «переворачивание» исключено. Тем самым развитие слепоглухонемого открывает и тайну подлинной последовательности явлений этих двух рядов — предметно-практической деятельности рук и «чисто психической» деятельности мозга, якобы от них независимой...

На подобных же перевертываниях — возможных при наличии зрения и слуха, но совершенно невозможных при их отсутствии — основано и типично идеалистическое представление о том, что ведущим фактором развития человеческой психики является слово, речь, язык, а не предметно-практическая деятельность, на самом деле лишь выражающая себя в языке, но никак им не определяемая.

Этим вполне и объясняется тот блистательный педагогический успех, о котором мы рассказали. Однажды сформированная способность действовать самостоятельно и разумно делается неодолимой потребностью и будет обнаруживать себя во всем — и в учебе, и в труде, и в отношениях с другими людьми, и в научном мышлении. Это та самая способность-потребность, которая составляет ядро всей специфически человеческой психики и издавна именуется талантом. Она в полной мере свойственна четырем воспитанникам Александра Ивановича Мещерякова. «От природы» все четверо никакими особыми достоинствами не отличались и были зачислены на факультет психологии просто потому, что составляли старшую учебную группу загорской школы. Группа в полном составе и стала студенческой группой. Но уже тогда можно было сказать с уверенностью, что ребята не подведут, что они оправдают

оказанное им доверие. Как и следовало ожидать, они не подвели. Так уж они воспитаны. Настоящими — нормальными — людьми.

Человеческая психика начинается с малого, с незаметного, с привычного. С умения обращаться по-человечески с предметами быта, с умения жить по-человечески в мире созданных человеком для человека вещей. И чем шире раскрывается для ребенка этот мир, чем больше таких вещей вовлекается в сферу его деятельности — тем более и более разумным существом он становится. Когда этот — практический — разум сформирован, обучение языку и речи перестает составлять сколько-нибудь трудную проблему и становится главным образом делом техники. Когда у человека есть что сказать и есть потребность что-то сказать — слово и способность умело им пользоваться усваиваются легко. Сначала это — язык жестов, а затем и заменяющий его язык слов, открывающий ребенку двери в новые — прежде недоступные для него — этажи культуры — в мир Пушкина и Толстого, Спинозы и Ленина, Дарвина и Эйнштейна, и общение с этими людьми производит новые сдвиги в его психике, поднимает на новые уровни не только культуру его речи, но и культуру его мышления, нравственности и эстетически развитого воображения.

На первых порах слепоглухонемой ребенок становится человеком по способу удовлетворения потребностей, но сами эти потребности долго еще сохраняют всецело биологический, естественно-природный характер. Вследствие этого и вся усваиваемая им культура принимается им лишь постольку, поскольку она может служить средством их удовлетворения, и не больше. Он берет в руки и осваивает («исследует») ими только те предметы, которые имеют отношение к «интересам» его тела; остальные он активно отпихивает, как не имеющие никакого смысла и значения. В том числе и игрушки. Это принципиально ограничивает сферу его внимания, его поисково-ориентировочной деятельности, его психики.

Лишь позднее специфически человеческими становятся и движущие им потребности. Говоря точнее — возникают новые, никак не запрограммированные в его биологии стимулы и мотивы, а примитивно-органические нужды как бы отодвигаются в сторону, перестают играть роль ведущих стимулов деятельности. Но это в корне переворачивает всю структуру становящейся психики, ибо тут, и только тут, возникает «интерес» к биологически нейтральным объектам, в частности к игрушкам. Только тут, собственно, и начинается полноценно человеческое развитие: человек ест, чтобы жить, а не живет по-человечески для того, чтобы есть. Этот древний афоризм очень точно выражает суть ситуации, заключающуюся в том, что способность действовать по-человечески превращается в главную и ведущую все дальнейшее развитие потребность, а прежние «цели» низводятся на роль средств. «Эгоистические» интересы собственного организма вытесняются «альтруистическими» интересами коллективно осуществляемой деятельности, т. е. подлинно человеческими потребностями, и уступают им место.

Понятно, что ни в каких дезоксирибонуклеиновых кислотах эти потребности записаны быть не могут. По своему генезису они на все сто процентов социальны и потому должны быть сформированы, созданы в условиях специально созданных педагогических ситуаций. Эту истину, имеющую так же всеобщее значение, работа со слепоглухонемыми детьми доказывает экспериментально-практически. «Сами собой» специфически человеческие потребности не возникают. Они прививаются только силой воспитания. Ни на бога, ни на природу тут надеяться

нечего — натуралистические иллюзии в этом решающем пункте дезориентируют педагога ничуть не меньше, чем надежды на «божественные» или «трансцендентальные» причины рождения таких психических качеств, как совесть, чувство собственного достоинства, уважение к личности другого человека и им подобные нравственные качества.

Все это нужно уметь (нужно научиться) активно формировать в каждом ребенке. И работа со слепоглухонемыми детьми подсказывает в этом смысле очень и очень многое любому воспитателю. В частности, то, что можно и нужно воспитывать такие специфические человеческие потребности, как потребность личности другого человека, в знании, в красоте, в игре ума. А если эти потребности сформированы и стали неотъемлемым достоянием личности, то на их почве уже с необходимостью даст свои первые (сначала, разумеется, незаметные и робкие) побеги талант. Не сформированы (или привиты лишь формально, в форме красивых фраз) — не возникнет и талант.

Не здесь ли следует искать истоки ходячего предрассудка, согласно которому лишь шесть процентов населения земного шара обладает мозгом, от рождения способным к творческой работе? Этот наукообразный предрассудок, обряженный цифрами статистики, разукрашенный терминами генетики и физиологии высшей нервной деятельности и «учеными» рассуждениями о врожденных «церебральных структурах», якобы заранее предопределяющих меру талантливости человека, просто-напросто клеветнически взваливает на природу (на гены) вину за крайне неравное распределение условий развития между людьми в классовом обществе. Это просто-напросто проекция процента, выражающего известную пропорцию в сфере наличного разделения труда — а тем самым и способностей,— на экран ни в чем не повинной биологии. Натуралистическая апологетика наличной — буржуазной — формы и масштабов социального неравенства.

Дело в том, что буржуазная цивилизация закрывает трудящемуся большинству доступ в высшие этажи развития человеческой психики, поскольку обрекает это большинство на пожизненную работу ради куска хлеба, ради крыши над головой, ради грубо примитивных или гипертрофированных, извращенных этой цивилизацией требований плоти. А такой тип мотивации никогда не рождал и не родит таланта.

Эмпирически названная цифра, видимо, довольно точна. Но она выражает совсем не то, что стараются ей приписать буржуазные идеологи. Она выражает тот факт, что при наличном — капиталистическом — способе разделения общественного труда лишь меньшинство индивидов оказывается в нормальных условиях человеческого развития. Норма превращается тут в привилегию, поскольку система воспитания, созданная этой цивилизацией, приспособлена к тому, чтобы формировать из большинства детей армию наемного труда, создавать такой тип психики, для которого доступна лишь чисто репродуктивная работа, исполнение извне навязанных действий, схемы и «алгоритмы» которых разработаны «талантливым» меньшинством. Работа, вознаграждаемая за ее принудительный и нетворческий характер подачками-поощрениями, на манер тех кусочков сахара, которые дают в цирке медведю, катающемуся на велосипеде. Когда же таких подачек-подкреплений оказывается недостаточно, в дело вступают «отрицательные подкрепления» — наказания... Посулы поощрений и угрозы наказаний — кнут и пряник — вот те единственные способы «педагогического воздействия», с помощью которых буржуазная цивилизация стремится получить от своих работников соответствующее ее идеалам и стандартам поведение. В этом — вся

суть «педагогической психологии» Скиннера * (последнее слово бихевиоризма в проблеме воспитания), широко применяемой ныне в школах и тюрьмах США. Фактически ни о каком воспитании личности человека здесь не может быть и речи. На самом деле тут решается лишь проблема перевоспитания, задача «модификации поведения», а через нее и психики, а еще точнее — калечения готовой личности, готовой психики, «неизвестно» откуда и как взявшейся, ибо на этот вопрос бихевиоризм с его грубо механистическим пониманием ответа дать не в состоянии и потому сваливает его решение на биологию, усматривая главный источник человеческого поведения в сфере врожденных «церебральных структур», в наборе «безусловных рефлексов», инстинктообразных «реакций» вроде голода, секса и страха...

Вот они — две мировоззренчески несовместимые, идеологически противоположные концепции воспитания.

Одна, не умея ни понять, ни осуществить процесс воспитания полноценной человеческой личности, нацелена лишь на «модификацию поведения» — на стандартизацию мышления и психики (а это равносильно умерщвлению таланта и там, где он каким-то образом (независимо от этой «педагогики» и вопреки ей) сумел возникнуть).

Другая, научно поняв тайну процесса «рождения души», исходя из ясного понимания реальных — материальных — условий возникновения и развития человеческой психики вплоть до высшей ее фазы — до фазы личности, до фазы таланта, экспериментально-практически доказала, что она может и потому обязана вырастить из каждого ребенка гармонически развитого, социально активного человека. Даже при таком неодолимом, казалось бы, препятствии, как полная слепоглухонемота.

В ходе педагогического процесса, о котором нам удалось рассказать лишь очень контурно и конспективно, предельно ясно, как на ладони, проступают фундаментальные закономерности возникновения и развития специфически человеческой психики. Тут яснее, прозрачнее, чем «в норме», прослеживается весь тот путь, на котором с необходимостью рождается, а затем развивается, усложняясь и расцветая, вся совокупность высших психических функций (сознания, воли, интеллекта), увязанная в единстве личности. Видно, как возникает и самое это таинственное «единство», каждый раз индивидуально неповторимое «Я», обладающее самосознанием, т. е. способностью осознавать самое себя как бы со стороны, смотреть на свою собственную деятельность как бы глазами другого человека, с точки зрения «рода человеческого», постоянно сверяя свою работу с идеальными эталонами (нормами) этой работы, заданными историей культуры, и стремясь эту норму превзойти, задав новый уровень.

То самое таинственное «самосознание», загадочность которого (способность относиться к самому себе как к чему-то от самого себя отличному, как к «другому», а к другому — как к самому себе) послужила когда-то почвой для грандиозных философских систем Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, теоретически превративших это «самосознание» в нового бога.

То самое самосознание личности, тайну которого научно-материалистически смогли раскрыть лишь Маркс и Энгельс. В научно-педагогической деятельности Соколянского — Мещерякова их правота стала доказанной и строго экспериментальной. И в этом — непреходящее значение работы советских ученых — работы мирового значения и звучания.

Когда четверо воспитанников А. И. Мещерякова выступали однажды в переполненном университетском зале перед сотнями студентов и пре-

подавателей, в течении трех часов без перерыва внимавших им, на стол, в числе прочих, легла такая записка:

«А не опровергает ли ваш эксперимент старую истину материализма? («Ничего нет в разуме, чего не было бы в чувствах».) Ведь они ничего не видят и не слышат, а понимают все лучше нас...»

Я передал вопрос — буква за буквой, с помощью пальцевой азбуки (дактильно) — Саше Суворову, уверенный, что он сумеет на него ответить лучше, чем то сумел бы сделать я, и Саша, не задумываясь, отчетливо произнес в микрофон:

— А кто вам сказал, что мы ничего не видим и не слышим? Мы видим и слышим глазами и ушами всех наших друзей, всех людей, всего рода человеческого...

Это был умный и точный ответ психолога-марксиста. И зал это оценил, разразившись бурей аплодисментов. Он имел моральное и научное право ответить на вопрос именно так — кратко, точно и убедительно, с полным пониманием сути дела. Подумав немного, он добавил:

— А что касается понимания... Не знаю — наверное, нас просто правильно учили этому — понимать то, что видишь...

* * *

Да, тут-то, по-видимому, и весь секрет. Секрет и ума, и таланта, и «способности суждения». Всех тех таинственных свойств, которые люди, не в силах понять их природу и происхождение, целые тысячелетия пытались объяснять либо вмешательством всемогущего бога, либо столь же всемогущего случая, сочетающего в неповторимые комплексы материальные атомы, молекулы и нейроны в составе «одаренного мозга».

Саша Суворов и трое его коллег прекрасно знают, что бог тут никакого участия не принимал. Столь же мало он склонен приписывать свои способности уникальным особенностям своего мозга, неповторимости своих мозговых извилин. Наоборот — все четверо получили от природы здоровье неважное, сильно подпорченное болезнями, в том числе мозг, лишенный таких важных каналов связи с внешним миром, как зрение и слух...

Объяснение всему они и не станут искать ни в особой божественной благодати, ни в особой милости матери-природы. Все они скажут, что им просто «повезло». Посчастливилось попасть к людям, сумевшим привить им любовь (т. е. неодолимую потребность) к труду, к знаниям, к общению с другими людьми, к культуре высшего класса. К людям, которые сумели воспитать их так, что они испытывают удовлетворение от самой добротно сделанной работы, от самого процесса труда, от самого процесса овладения знаниями. А не от тех наград и поощрений, которые за это могут воспоследовать. Вот и вся тайна.

УЧИТЬСЯ МЫСЛИТЬ!

Философия в союзе с психологией, основанной на эксперименте, доказала бесспорно, что «ум» — это не «естественный дар», а результат социально-исторического развития человека, общественно-исторический дар, дар общества индивиду.

От природы каждый индивид получает тело и мозг, способные развиться в «органы ума», стать умными в самом точном и высоком смысле этого слова. А разовьется в итоге этот ум или не разовьется —

зависит уже не от природы. И грехи общества, до сих пор распределявшего свои дары не так равномерно, не так справедливо и демократично, как матушка-природа, нам совсем незачем сваливать на нее.

Все дело тут в условиях, внутри которых развивается человек. В одних условиях он обретает способность самостоятельно мыслить (и тогда о нем говорят как о «способном», о «талантливом», об «одаренном»), а в других условиях эта способность остается недоразвитой или развитой до уровня не весьма высокого.

Тем более важно предельно точно очертить те условия, которые приводят к образованию ума, отграничив их от условий, которые образованию ума мешают и тормозят его развитие. Обыкновенно те и другие условия существуют, хитро переплетаясь, одновременно в одном и том же месте. От случайных и каждый раз неповторимых вариаций их переплетений и зависит в каждом индивидуальном случае мера развития ума, способности суждения.

Однако педагог, стремящийся целенаправленно воспитывать в человеке эту способность, должен уметь четко эти две категории условий различать, чтобы намеренно организовывать такие педагогические ситуации, которые требуют от воспитанника ума и потому его воспитывают, отсекая при этом все мешающие этому факторы и условия. В этом, собственно, и состоит весь секрет педагогического искусства.

Представление о врожденности, о естественно-природном происхождении способности (и неспособности) самостоятельно мыслить — это одновременно и следствие, и причина действительного неумения (неспособности) педагога разобраться в этом переплетении факторов, условий, обстоятельств, формирующих или, наоборот, калечащих интеллект ребенка. И следствие, и причина неумение эти факторы и обстоятельства целенаправленно организовывать. Свалили на природу свое собственное неумение — и совесть спокойна, и ученый вид соблюден. Во всем виноваты гены...

Теоретически такая позиция малограмотна, а нравственно — опасна, ибо предельно антидемократична, ибо с самого начала объявляет ум привилегией избранных.

С марксистско-ленинским пониманием проблемы мышления она так же не вяжется, как и с коммунистическим отношением к человеку. От природы все равны — в том смысле, что подавляющее большинство индивидов рождается с биологически нормальным мозгом, и потому каждый человек может — чуть легче и быстрее, чуть труднее и медленнее — усвоить все «способности», развитые историей культуры.

Не боги научили людей обжигать горшки — они научились этому сами. И все те способности (умения), которые формировались в истории рода долгие тысячелетия, ребенок XX века усваивает играя (шутя) за какие-нибудь годы и даже месяцы, ибо он движется по уже проторенной дороге, не повторяя тех зигзагов и ошибок, ценой которых когда-то было завоевано человечеством все то, что он усваивает...

Это хорошо понимал уже Гегель:

«...Относительно познаний мы видим, как то, что в более ранние эпохи занимало зрелый дух мужей, низведено до познаний, упражнений и даже игр мальчишеского возраста, и в педагогических успехах мы узнаем набросанную как бы в сжатом очерке историю образованности всего мира» [1].

---

[1] *Гегель.* Соч. М., 1959. Т. 4. С. 15.

Да, в своем духовном развитии каждый человек как бы повторяет, «воспроизводит» процесс духовного развития человечества — точно так же, как в своем физическом развитии он успевает за девять месяцев своего утробного существования пробежать весь путь эволюции органической жизни на Земле — от одноклеточного организма до младенца-человека...

И тут он проходит все действительно необходимые этапы пути.

В своем духовном развитии он, однако, часто застревает на какой-то стадии, давно человечеством пройденной, и так и не добирается до финиша. Почему?

Только потому, что педагогический процесс еще не отлажен так же хорошо, как процесс биологического созревания. Только потому, что здесь еще не установилась та «естественная» последовательность формирования «духовных органов», которая обеспечивает педагогический успех. Только потому, что здесь мы часто пытаемся формировать сразу «высшие» этажи духовной организации, не потрудившись заложить прочный фундамент элементарных способностей.

Насильно пичкаем человека такой пищей, которую он переварить еще не может, поскольку у него еще не сформированы органы «духовного пищеварения»...

Не будучи в силах действительно усвоить определенные знания, т. е. индивидуально воспроизвести их, индивидуально повторить в кратком очерке историю их рождения, ребенок вынужден их «зазубривать», «задалбливать» — бессмысленно заучивать. При такой педагогике и получается, что у него в ходе «усвоения знаний» формируется так называемая «произвольная память», но не формируется ум, мышление, способность суждения... Та самая способность, которая когда-то все эти знания на свет произвела.

* * *

Представим себе на минуту такую школу поварского искусства, где будущих поваров старательно обучают смакованию и поеданию готовых блюд, но не дают ученикам даже заглянуть в кухню, где эти блюда приготавливаются.

Удивимся ли мы, если какой-нибудь выпускник такой школы станет добывать понадобившийся ему изюм посредством выковыривания его из «калорийных булочек»?

А что сказали бы мы об учителе арифметики, который заставлял бы своих учеников зазубривать наизусть ответы, напечатанные в конце задачника, не показывая им задачек, ответами на которые они являются? Разве смогут они освоить при этом способы решения этих — даже самых нехитрых — задач?

Между тем мы слишком часто поступаем именно так, преподавая детям (и не только детям) основы современной науки, современных знаний. Мы не даем им заглянуть в «кухню науки», не помогаем им рассмотреть тот процесс, в ходе которого сырой, еще не переваренный и не пережеванный материал жизни постепенно превращается в систему «чистых» теоретических абстракций, дефиниций, правил, законов и алгоритмов.

Потом мы удивляемся (или, наоборот, не удивляемся, что еще хуже), когда прилежно зазубривший все эти премудрости отличник становится в тупик, едва перед ним возникнет та самая «неумытая и неприкрашенная» действительность, полная трудностей и противоречий, из гущи

которой когда-то были извлечены с помощью мышления те самые «чистые истины», которые он зазубрил, не думая, не видя в них никакого реального, предметного смысла.

Вот и получается так, что человек, объевшийся с детства «жареными рябчиками абсолютной науки» (это — ироническое выражение молодого Маркса в адрес подобной «педагогики»), уже не видит — и не умеет видеть — живых птиц, летающих в небе над его головой. Он просто никак их не соотносит между собой — рябчиков жареных и живых веселых птичек, порхающих среди кустов...

Мы кормим его искусно изготовленной и даже пережеванной чужими зубами «духовной пищей», часто забывая объяснить ему, что кусок хлеба, который он ест, кто-то испек из муки, из зерна, перемолотого жерновами мельниц, а до этого — выращенного в поле, вспаханном плугом.

Мы предлагаем ему знания — истины — в готовом виде, пригодном лишь к тому, чтобы погрузить их в память, а потом — на экзамене — из этой памяти извлечь в том же самом виде, в каком их туда погрузили.

И мало заботимся (потому что не умеем) о построении процесса усвоения знаний так, чтобы он одновременно был процессом развития той самой способности, которой эти знания обязаны своим рождением,— способности осмысливать еще не осмысленный, еще не выраженный *в школьных понятиях*, окружающий нас чувственно созерцаемый мир — объективную реальность во всем богатстве ее красок, переливов, противоположностей и контрастов...

А фактическое богатство живой жизни, еще ребенком не осмысленное, при этом используется лишь как огромная кладовая «наглядных примеров», лишь подтверждающих готовые, бессмысленно заучиваемые им прописи школьных истин.

В итоге человек и привыкает видеть в вещах лишь то, что «подтверждает» слова учителя, а на остальное попросту не обращать внимания... И вырастает из него недоросль, который всю жизнь остается в рамках заученного, а сам ничему у жизни научиться не умеет, не может.

Случается, он сам становится учителем и старательно формирует новые умы по своему образу и подобию. А если он еще попадет в науку, то станет учить этому искусству и учителей, убеждая их в том, что наука как раз в повторении готовых истин и заключается. И круг замыкается — на «расширенное воспроизводство» людей с подобным «умом».

Такой «ум» знаком, вероятно, каждому. Это — педант-догматик, который интересуется лишь тем, что о каждой вещи сказали и написали другие люди, и при этом нисколько уже не интересуется самой вещью.

Реальная действительность оказывается скрытой от него плотным занавесом, сотканным из чужих слов, ходячих представлений и «абсолютных понятий», облеченных в «язык науки».

Реальный мир — мир реальных вещей, событий, процессов — так и остается для него навсегда «миром вещей в себе», чем-то «потусторонним» для познания, чем-то таким, с чем он даже не соприкасается...

Такой ум (а формируется он очень рано, ибо легко) очень несложен, хотя и любит создавать видимость обратную — видимость невероятно разветвленной эрудиции и глубокомыслия, видимость сложности.

Карл Маркс очень точно и исчерпывающе охарактеризовал человека с таким складом ума (речь идет о весьма известном представителе буржуазной политической экономии XIX века — о Вильгельме Рошере):

«Этого молодца мне придется приберечь для *примечания*. Для *текста* такие педанты не подходят. Рошер, безусловно, обладает большим — часто совершенно бесполезным — знанием литературы, хотя даже в этом сразу узнал я alumnus [1] Геттингена, который не ориентируется свободно в литературных сокровищах и знает только, так сказать, «официальную» литературу... Но, не говоря уже об этом, что за польза мне от субъекта, знающего всю математическую литературу, но не понимающего математики?.. Если подобный педант, который по своей натуре никогда не может выйти за рамки ученья и преподавания заученного и сам никогда не сможет чему-либо научиться... был, по крайней мере, честен и совестлив, то он мог бы быть полезен своим ученикам. Лишь бы он не прибегал ни к каким лживым уловкам и сказал напрямик: здесь противоречие; одни говорят так, другие — этак; у меня же по существу вопроса нет никакого мнения; посмотрите, не сможете ли вы разобраться сами! При таком подходе ученики, с одной стороны, получили бы известный материал, а с другой — был бы дан толчок их самостоятельной работе. Конечно, в данном случае я выдвигаю требование, которое противоречит природе этого педанта. Его существенной особенностью является то, что он не понимает самих *вопросов*, и потому его эклектизм сводится, в сущности, лишь к натаскиванию отовсюду уже готовых *ответов*...» [2]

Готовые ответы (формулы, правила, законы) без понимания тех вопросов (т. е. задач, трудностей, проблем, противоречий), ответами на которые они являются,— вот и весь несложный секрет ума педанта.

А ведь вся человеческая наука (все знания, вся культура человечества) есть не что иное, как с трудом обретенный, нащупанный, часто лишь угаданный — и, может быть, не во всем верно и точно — ответ на вопросы. На вопросы, перед которыми жизнь (история) когда-то поставила людей, заставив их над собой задуматься. На вопросы, которые с тех пор вновь и вновь встают перед людьми из гущи живой, реальной жизни, а потому понятные и поныне каждому живому человеку.

Эти вопросы бывают самой разной степени сложности, трудности. Одни можно решить с помощью простого здравого смысла, т. е. с помощью довольно простого способа мышления, а другие требуют способа (метода) мышления более развитого — научно-теоретического.

Но и самый сложный вопрос своими корнями уходит в повседневный опыт жизни людей, вырастает из него, и потому всегда можно проследить — шаг за шагом,— как именно, из столкновения каких именно фактов он возник.

Наука вообще и возникает там, где перед людьми встают вопросы, не разрешимые донаучными средствами и способами мышления, с помощью простого здравого смысла. Только тут, собственно, и возникает необходимость в специально-научном мышлении, в науке, в исследовании.

Однако сами эти вопросы могут и должны быть сделаны понятными каждому живому человеку прежде, чем вы сообщите ему научный ответ на них. В противном случае наука так и останется для него нагромождением непонятных и непостижимых терминов, таинственных словосочетаний и фраз, которые следует лишь заучивать, зазубривать, задалбливать, не понимая, не осмысливая, не соотнося со своим личным жизненным опытом...

---

[1] — питомца.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 30. С. 517—518.

Но именно так, к сожалению, иногда науку и преподают. И тогда ее изучение не развивает собственный ум ученика, а, наоборот, губит его и там, где он как-то и почему-то уже возник.

И тогда все обучение превращается для человека в тяжкую и скучную повинность, вместо того чтобы протекать как процесс удовлетворения собственной потребности в знании, вместо того чтобы эту ценнейшую потребность формировать, развивать, обострять... Не этим ли объясняется прежде всего то падение интереса к учебе, которое мы так часто наблюдаем у школьников?

Наука — и в ее реальном историческом развитии, и в ходе ее индивидуального усвоения — всегда начинается с вопроса, обращенного к природе или к людям. Поэтому-то учиться (и учить) мыслить нужно начинать с умения грамотно задавать вопросы, или, что то же самое,— с умения задаваться серьезным, действительным, а не надуманным вопросом.

Но всякий серьезный вопрос всегда вырастает перед сознанием в виде противоречия в составе наличного, уже имеющегося в голове знания. В виде формального противоречия в составе этого знания, неразрешимого с помощью уже отработанных, усвоенных понятий, с помощью известных схем решения.

Действительный вопрос всегда вырастает перед людьми в ходе споров, дискуссий — в ситуации, когда «одни говорят так, другие — этак» и каждая сторона приводит в свою пользу фактические доводы, основанные на фактах аргументы. Эта ситуация спора, противоречия, столкновения мнений и есть показатель того, что знание, зафиксированное в общепринятых положениях, оказалось недостаточным для того, чтобы с его помощью можно было понять, уразуметь, осмыслить какой-то новый, еще не осмысленный факт, не предусмотренный готовым знанием случай.

Ум, приученный с детства к действиям по штампу, по готовому рецепту «типового решения» и теряющийся там, где от него потребовалось самостоятельное размышление и решение, поэтому-то и не любит «противоречий». Он всегда старается их обойти сторонкой, замазывать болтовней, сворачивая опять и опять на рутинные, протоптанные и затоптанные дорожки.

Но поскольку это ему не удается, поскольку противоречие возникает вновь и вновь, несмотря на все старания его замазать с помощью чисто словесных ухищрений, такой ум в конце концов срывается в истерику. Именно там, где как раз и приходится мыслить, осмысливать сам предмет, а не только повторять чужие слова, пусть даже самые правильные...

Вообще отношение к противоречию является самым точным критерием культуры ума, умения мыслить. Даже просто показателем его наличия или отсутствия.

Когда в лаборатории И. П. Павлова проделывали эксперимент, наглядно демонстрировавший принципиальное отличие человеческого ума от психики дрессированного животного, у собаки старательно отрабатывали положительный слюноотделительный рефлекс на изображение окружности и отрицательный — на изображение эллипса. Затем этой ученой собаке, наученной прекрасно отличать эллипс от круга, предъявляли картину превращения круга в эллипс (или эллипса — в круг), т. е. постепенно наклоняли изображение. При виде этого неприятного зрелища собака сразу же начинала беспокоиться, а в какой-то критической точке либо срывалась в истерическое состояние, либо впадала в тупую апатию, вообще переставая как-либо реагировать и на круг, и на эллипс...

Два строго отработанных условных рефлекса, две четко отрепетированные схемы действий, прямо противоположные одна другой, сталки-

вались тут в сшибке, в конфликте, в противоречии. Для психики собаки этот момент оказывался непереносимым — момент превращения одного в другое, момент перехода предмета в его собственную противоположность, момент «отождествления противоположностей»... Точка их совмещения в одном и том же месте в одно и то же время.

Для подлинно культурного в логическом отношении ума появление «противоречия» — это сигнал появления проблемы, неразрешимой с помощью уже известных, уже заштампованных интеллектуальных действий, сигнал для включения мышления в собственном смысле этого слова как самостоятельного исследования («осмысливания») предмета, в выражении которого это противоречие возникло.

И ум с самого начала нужно воспитывать так, чтобы противоречие служило для него не поводом для истерики, а толчком к самостоятельной работе, к самостоятельному рассмотрению самой вещи.

Известно давно, что всякая мудрость начинается с удивления — со способности удивляться, обнаруживая, что вещи, которые казались раньше и тебе и другим самоочевидными, общеизвестными и потому не требующими размышлений, вдруг оборачиваются загадочно-непонятными, диалектически коварными.

Диалектика, диалектическое мышление — это не мистически-таинственное искусство, доступное лишь избранным. Это просто-напросто действительная логика специфически человеческого мышления, и воспитываться она должна уже с детства. Иначе будет поздно.

В пользу такого вывода свидетельствуют и многочисленные факты, накопленные в детской психологии, в изучении ранних стадий интеллектуального развития человека. Многие исследователи прямо-таки натыкаются на такие факты.

Установлено, что для мышления любого малыша очень характерен так называемый эгоцентризм (субъективно-одностороннее понимание мира вещей и слов) в восприятии окружающего мира. Малыш доверчиво и наивно полагает, что любая вещь, попадающая в поле его зрения, именно такова, какой она ему кажется с его точки зрения — с того места, с какого он ее наблюдает. Ему не под силу уразуметь, что с другой точки зрения, с другой позиции она может выглядеть совсем иной. Ему чрезвычайно трудно усвоить, что это, однако, та же самая вещь, а не две (или три) разных... Даже в том случае, если много раз обходил ее кругом и рассматривал со всех сторон. И именно поэтому он совершенно нечувствителен к «противоречию». Для него вещь такова и только такова, какой он ее видит в данный момент. Рассматривая кубик с одной стороны, он видит (и говорит), что тот красный, а обойдя его кругом, он так же категорически скажет, что этот кубик черный. И так во всем — не только в столь простом случае. Поэтому он то и дело высказывает про одну и ту же вещь прямо противоположные «суждения», ничуть этим не смущаясь, не испытывая никакого недоумения.

Но чего он не умеет и сам никогда тому не научится — это понять, что вещь одновременно и такова, какой он ее видит, и такова, какой ее видит другой человек, рассматривающий ее с другой точки зрения. Это и есть эгоцентризм.

Малыш свято верит в то, что ему говорит о вещи взрослый, послушно повторяя за ним все те слова, которые слышит, хотя эти слова никак не выражают его собственных восприятий. Он повторяет их, попросту говоря, бессмысленно.

И так будет до тех пор, пока он осваивает мир вещей и слов под непосредственным руководством взрослого,— взрослый никак не сможет

преодолеть его наивный эгоцентризм, а вместе с ним и беззаботное повторение фраз, не имеющих для малыша того смысла, который они имеют для взрослого (поскольку они не выражают того, что он видит и «понимает»). Слова и фразы он послушно повторяет вслед за взрослым — тот для него абсолютно непререкаемый авторитет. Что же касается смысла, который вкладывается и в эти слова, то он целиком определяется его детской — по-прежнему эгоцентрической — точкой зрения. Со взрослым он никогда, по существу, не спорит, ибо тут нет ни столкновения, ни даже соприкосновения позиций. В мире слов всегда прав взрослый, а в мире смысла этих слов, в мире их понимания и истолкования единственным авторитетом остается его собственный детски наивный опыт, наполняющий эти слова смыслом точно таким же внешним образом, как молоко наполняет бутылку.

Впервые эгоцентризм может быть преодолен лишь там, где ребенок попадает в общество равных себе, в общество таких же эгоцентриков, с которыми он вынужден спорить и считает себя в силах делать это. Только тут, собственно, он и вынуждается к попыткам взглянуть на вещи с другой точки зрения, глазами другого эгоцентрика, постигая — постепенно и с трудом,— что эта другая точка зрения имеет точно такие же права, как и его собственная. Что они — равноправны.

Только тут он и постигает, что он не только должен, а и может принять (хотя бы на время, чтобы с нею посчитаться) противоположную точку зрения на вещи, на одну и ту же вещь. Эта педагогическая ситуация складывается естественнее всего в условиях игры со сверстниками, а преодоление эгоцентризма оказывается условием возможности самой игры...

А вот в отношениях ребенка и взрослого такая ситуация сложиться не может. Не может тут возникнуть спора между равными, между равноправными и, однако, противоположными точками зрения, между двумя противоположными образами одной и той же вещи.

Преодоление эгоцентризма в восприятии и в мышлении — это процесс чрезвычайно длительный и мучительный, сопровождающийся и взаимными обидами, и слезами эгоцентриков. Часто «спор» решается таким аргументом, как оплеуха... Трудное это дело понять, что твоя точка зрения — не единственно возможная, тем более — не единственно верная.

Нередко это понимание не приходит к человеку и к старости. И тогда мы наблюдаем трагикомическое зрелище «дискуссий» между великовозрастными дядями и тетями, ведущими себя в точности так же, как трехлетние малыши, пользующиеся любыми «аргументами», лишь бы утвердить свою точку зрения, невзирая ни на что.

Культура спора, культура дискуссии, имеющая своей целью выяснение объективной, каждый раз конкретной истины (а другой истины ведь и не бывает),— это очень трудно усваиваемая культура. Она предполагает умение взглянуть на вещи с противоположной точки зрения, привычку спрашивать себя: «А что, если предположить обратное?»

Умение действительно грамотно спорить (а не пререкаться!) с другим человеком — с внешним оппонентом, которого ты признаешь равным себе, лежит в основании другого, еще более ценного умения — умения спорить с самим собой, т. е. в основании самокритичности мышления.

А самокритичность — это синоним самостоятельности мышления. Без нее твой ум навсегда останется зависимым от чужого ума, от ума другого человека, который стоял бы рядом и нелицеприятно критиковал бы каждую допущенную тобой односторонность взгляда (в философии она

называется абстрактностью), твою детскую склонность смотреть на все со своей узкой точки зрения.

Умение постоянно полемизировать с самим собой, без наличия внешнего оппонента, поэтому и является признаком высшей — диалектической — культуры ума. Другого противоядия против субъективно-одностороннего рассмотрения окружающего мира нет. Только обретая это умение, ты и научаешься впервые делать сам то, что рано или поздно тебя заставил бы делать другой человек, все другие люди: обратить свое внимание на такие стороны дела, которые тебе представляются маловажными и несущественными.

Ведь «несущественными» и «маловажными» они могут быть (или казаться) только до поры до времени, а в какой-то решающий момент вдруг — для тебя неожиданный — выступить на первый план и опрокинуть все твои тщательно рассчитанные — абстрактно верные и «непротиворечивые» — замыслы и затеи.

Диалектически мыслящий (т. е. попросту говоря — умный человек) тем и отличается от недиалектически, однобоко мыслящего (от глупого), что заранее — наедине с собой — взвешивает все «за» и «против», не дожидаясь, пока эти «против» ему не сунет в нос противник. Он заранее учитывает все «против», их цену и вес, и заранее же готовит контраргументы.

Человек же, который старательно и пристрастно коллекционирует одни лишь «за», одни лишь «подтверждения» своему тезису, оказывается очень плохо вооруженным. Его бьют в споре тем вернее, тем неожиданнее, чем более он был слеп к таким фактам, к таким сторонам действительности, которые могут служить (и служат) основанием для прямо противоположного взгляда-тезиса (для антитезиса).

Здесь-то и проявляется все коварство так называемых «абстрактных истин», «абсолютных истин», зазубренных без понимания тех условий, внутри которых они только и остаются верными.

Это — поистине диалектическое коварство, и состоит оно в следующем: чем «абсолютнее», чем «безусловнее» и «самоочевиднее» та или другая «абстрактная истина», тем более серьезного подвоха надо ждать с ее стороны, тем осторожнее надо к ней относиться, тем более осмотрительно и умно следует с нею обращаться.

«Дважды два — четыре»?

Вы уверены, что это — абсолютно несомненная и бесспорная истина? Да? В таком случае из вас никогда не вырастет математик. Вырастет в лучшем случае умелый счетчик-вычислитель — несовершенное подобие примитивной счетно-вычислительной машины, могущее работать только под присмотром и под руководством настоящего математика, понимающего, что дело обстоит далеко не столь просто.

«Абсолютной и несомненной» эта истина остается только до тех пор, пока умножению (сложению) подвергаются абстрактные единицы (одинаковые значки на бумаге) или «вещи», более или менее на них похожие,— палочки, шарики или другие «абсолютно твердые» и непроницаемые друг для друга тела.

Сложите вместе две и две капли воды — и вы получите все, что угодно, но не четыре. Может быть, одну каплю, может быть,— сорок четыре брызги. Слейте вместе (в один сосуд) два литра спирта с двумя литрами воды — и вы получите не четыре литра известного напитка, а несколько — увы — меньше...

При сложении (при синтезе) известного числа атомов в ядерных реакциях происходит не только уменьшение исходного числа атомов, но и так называемый дефект массы — уменьшение массы вещества...

Дважды два дадут вам ровно четыре только при том единственном условии, если умножению подвергаются такие частички материи, которые ничуть не изменяются от того, что их подвергают такой операции. Если же умножению подвергаются такие «одинаковые» предметы, которые в результате умножения вдруг порождают нечто новое — предмет, на них непохожий и обладающий новыми свойствами, то вы должны быть готовыми к тому, что цифровой результат такого умножения не совпадает с результатом, рассчитанным по таблице умножения.

Современная физика давно научилась умно обходиться с такими рассогласованиями между расчетными цифрами и цифрами, получаемыми в результате опыта, эксперимента. Она усматривает в них не результат ошибки в счете, в вычислении (хотя и такое, конечно, случается), а совершенно точное и правильное математическое выражение того качественного изменения, которое произошло с исходными частицами в процессе их умножения, в ходе их сложения в нечто новое.

Рассогласование расчетных и фактически полученных цифр сигнализирует физику о том, что в ходе эксперимента возник какой-то новый факт, неизвестный нам ранее и потому неожиданно нарушивший все предварительные, не учитывавшие его, расчеты. Этот факт и надо искать, чтобы разрешить возникшее в математическом выражении противоречие, чтобы и в расчеты внести ту поправку, которую тот внес в реальный процесс.

Дважды два — четыре, как и любое правило, сформулированное наукой, как и любой закон, верно лишь там и тогда, где и когда соблюдены — то бишь имеются налицо — все условия и предпосылки его полной применимости и где в дело не вмешиваются какие-то дополнительные условия (факторы), искажающие картину иногда до неузнаваемости.

Любой реальный — конкретный — процесс, будь то в природе или в обществе, всегда представляет собой сложнейшее переплетение различных тенденций, выражаемых различными законами и формулами науки. Отсюда-то и получается, что каждый из этих законов (формул, правил) может быть совершенно справедливо и совершенно точно сформулирован, а вот общая картина процесса в целом окажется все-таки не только не похожей ни на одно из своих абстрактных изображений, абстрактных схем своего протекания, но и противоречащей каждому из них, взятому порознь, абстрактно, т. е. в том виде, в каком они фигурируют в текстах школьных учебников.

И эти абстрактные правила тоже будут взаимно «опровергать» друг друга, противоречить друг другу. Но вовсе не потому, что одни теоретики говорят так, а другие этак, вовсе не по причине прирожденно одностороннего характера ума каждого из них, а по более глубокой и серьезной причине. По той причине, что различные тенденции (разные стороны) реального — контрастного — события, реального факта, реального процесса, каждая из коих совершенно точно выражена в соответствующей абстрактной формуле, реально противоречат друг другу, реально «опровергают» одна другую, вносят одна в другую вполне реальные поправки, искажения, коррективы.

И только полностью — конкретно — распутав этот клубок переплетающихся между собой противоречий, вы имеете право сказать, что осмыслили его научно, на уровне современной культуры научного мышления,— поняли его.

Вот этому-то искусству и учит людей марксистско-ленинская философия, материалистическая диалектика, как логика и теория познания современного материализма. Наука, которой полезно учиться смолоду,

ибо она — и только она — может научить правильному, грамотному обращению с теми «абстрактными» истинами, которые окружают сегодняшнего человека со всех сторон — чуть ли не с колыбели, и, уж во всяком случае, со школьной скамьи.

И когда вы столкнетесь с такой ситуацией (а рано или поздно вы всегда с нею столкнетесь), что очевиднейший факт «противоречит» усвоенной вами в школе научной формуле, «опровергает» ее, то не спешите разочаровываться в науке, не торопитесь объявлять научную формулу «оторванным от жизни мудрствованием», «заблуждением». Заблуждение может таиться совсем не в формуле, а в вашем лишь к ней отношении, в вашем способе ее применения к конкретному случаю.

Когда вы прямо накладываете абстрактную формулу на факт (даже такую бесспорную, как $2\times 2=4$), то между ними может возникнуть самое настоящее противоречие, хотя и формула верна, и факт бесспорен. Это лишь просигнализирует вам, что вы далеко не все в этом факте разглядели и что нужно повнимательнее исследовать этот факт, вместо того чтобы ругать ни в чем не повинную науку, «абстракцию», в которой вся полнота этого факта и не была, и не могла быть заранее выражена.

Человек же, смолоду приученный к догматическому мышлению, к чрезмерному почтению к абстрактным формулам, будет обречен на постоянные — и очень неприятные для него — столкновения с жизнью.

Наука с ее абстрактными формулами и правилами станет для него предметом слепого поклонения, а жизнь — сплошным поводом для истерик, ибо, поставленный перед необходимостью самостоятельно разрешать противоречие между абстрактно верной истиной и конкретной полнотой жизни, он, не приученный к этому с самого начала, наверняка растеряется и станет метаться между тем и другим.

То он станет жертвовать научными истинами ради «правды жизни» (а на самом деле — ради озадачивших его, но так и не понятых им конкретных фактов), то, наоборот, начнет обижаться и сердиться на жизнь, которая не хочет развиваться «по науке» (а на самом деле — по бессмысленно заученной им схеме), начнет пренебрегать реальной сложностью и противоречивостью жизни и закрывать глаза на такие факты, которые в заученную схему не умещаются...

Диалектическая философия и психология давно установили, что догматизм всегда — рано или поздно — перерождается в бесплодный скепсис, т. е. в полное неверие в силу науки, в ее способность познать законы мироздания, и что скептик — это бывший, разочаровавшийся во всем догматик.

Скептиков ведь никто намеренно не воспитывает. Напротив, со скепсисом (со скептицизмом) всегда борются, всегда его высмеивают, осуждают морально, особенно когда им оказывается заражена молодежь. А скептики все-таки появляются — опять и опять. Откуда? Именно из среды догматиков, столкнувшихся лбом с противоречиями живой жизни и в них запутавшихся.

Тут опять-таки действует всемогущая диалектика, превращающая противоположности друг в друга. В данном случае — это две противоположные, но одинаково бесплодные позиции, взаимно друг друга провоцирующие. Одновременно — это две мертвые половинки, на которые в известных условиях воспитания распадается, расщепляясь пополам, живой человеческий ум.

Воспитание догматика заключается в том, что ему предлагают для зазубривания горы готовых истин — формул, законов, правил и алгоритмов — и одновременно приучают смотреть на окружающий мир как на

огромный резервуар примеров, эти истины подтверждающих. Он и привыкает замечать вокруг себя только такие факты, которые иллюстрируют правильность школьных прописей, а на остальные — не обращать внимания, как на нечто несущественное, от чего нужно абстрагироваться, чтобы получить «чистую истину».

И прежде всего — от противоречий.

А ведь самые «чистые» истины получаются совсем не так. Они суть не что иное, как когда-то и кем-то умно разрешенные противоречия — именно способы умного разрешения остро сформулированных противоречий, а не способы отвлекаться (абстрагироваться) от них.

Вот этого-то — самого главного — догматик в понятиях науки и не видит, попросту заучивая их как готовые — «непротиворечивые» — штампы, аксиомы и постулаты, даже не подозревая об их связи с противоречащими и им, и друг другу реальными фактами.

Так и получается человек, для которого мир научных понятий — это одно, а мир живой реальной жизни — совсем другое, нечто на него непохожее. Два мира, между которыми нет моста, нет перехода. Он не знает и не ведает, каким образом один мир «превращается» в другой, каким образом из гущи жизни, из брожения «вещей в себе» образуются чистые кристаллы знания, и какого труда это людям стоит.

Знания он получает готовыми, а потому соотносит их с «сырьем», из которого они изготовлены, так же мало, как мало связывает городской ребенок булку, которую он ест, с картиной пахоты или жатвы.

Само собой понятно, что процесс производства знания — абстрактных истин, им зазубриваемых,— он представляет себе не только поверхностно, но и просто неверно, примерно так, как его изображают плохие учебники по формальной логике, как простую процедуру отвлечения «общего», то бишь «одинакового», от множества «схожих» случаев. И все. А что на самом деле делается и делалось всегда на «кухне науки» — этого он не знает. А потому не умеет делать сам.

Так и получается беспомощный догматик, твердый в своих убеждениях лишь до тех пор, пока жизнь не уткнет его носом в те самые противоречащие факты, из осмысливания которых родились зазубренные им истины. Или пока не прочитаны случайно сочинения, излагающие взгляд, противоположный тому, который он исповедует. Ведь эти противоречащие факты и взгляды, от знакомства с коими его старательно оберегали во время учебы (во время заучивания), будут иметь для него «преимущество новизны», «сладость запретного плода», тогда как та пережеванная чужими зубами каша абстрактных истин, которой его кормили (пичкали) в школе, давно надоела ему своей безвкусностью.

«Тогда юноше кажется, будто лучшее средство доказать, что он вышел из детского возраста, состоит в том, чтобы пренебречь этими предостережениями, имевшими добрую цель, и, привыкнув к догматизму, он жадными глотками пьет яд, догматически разрушающий его основоположения» [1].

Эти слова Канта из «Критики чистого разума» очень точно обрисовывают и с логической и с психологической точки зрения тот кризис, в результате которого догматик превращается в скептика.

Не умея диалектически соотносить свои знания с конкретной действительностью, он, естественно, не умеет критически относиться и к противоположным взглядам, ведь его учили только отвергать их с порога или ру-

[1] *Кант.* Критика чистого разума. С. 419.

гать. А тут он видит, что и они получены тем же самым способом, что и его собственные, и точно так же иллюстрируются «фактами», «наглядными примерами».

В итоге он либо легко меняет одни догмы на другие, прямо им противоположные, либо начинает относиться с одинаковым недоверием и к тем и к другим. Пометавшись какое-то время между исключающими друг друга взглядами, он вообще перестает доверять каким бы то ни было «общим истинам», приходит к выводу, что «все относительно», и только «относительно», в зависимости от того, «с какой стороны смотреть». И тогда в его глазах вообще стирается разница между правдой и ложью, между красотой и безобразием, между истиной и ее ловкой имитацией.

В философии эта позиция называется релятивизмом, а человек, ее исповедующий, и есть скептик.

Что догматизм рано или поздно, но обязательно превращается в скептицизм — это давно известный философии и психологии закон. Понимая это, Гегель расценивал скепсис как следующую за догматизмом (и потому как более высокую) стадию развития ума и человечества, и отдельного человека, как «естественную» форму преодоления наивно-детского догматизма, как шаг вперед.

Ибо если догматик всегда упорствует, защищая одну абстрактно-одностороннюю «половинку истины», и отвергает с порога другую — столь же абстрактно-одностороннюю ее «половинку», то скептик уже видит, по крайней мере, обе «половинки». А это уже прогресс, хотя он так же, как и два догматика, не видит еще той конкретной вещи, в составе которой сталкиваются — и в этом столкновении разрешаются — противоположности, противоречия «вещи в себе» (самой по себе — независимо от того, какой она представляется тому и другому догматику).

Скептик еще не разглядел (как и оба догматика) действительных противоположностей в составе самой вещи, не разглядел ее объективной диалектики — борьбы противоположных тенденций в самой действительности. Самой вещи он по-прежнему не знает, а знает только два ее противоположных, одинаково абстрактных догматических «описания», два односторонних изображения вещи, т. е. того «третьего», что одному догматику рисуется в виде «А», а другому — в виде «Не-А».

Скептик только тогда перестанет быть скептиком, когда ему удастся объяснить и понять, почему один и тот же предмет одному догматику представляется так, а другому — прямо наоборот. Тогда он увидит, что спор между двумя абстрактно-догматическими умами бесплоден и бесконечен только потому, что и тот и другой пользуются одним и тем же — недиалектическим — способом осмысления вещи. Тогда он поймет, что надо рассматривать не два готовых (одинаково абстрактных) изображения вещи, а самую вещь, ибо самого главного — объективных противоречий в составе самой вещи — ни в том, ни в другом изображении не нарисовано, что оба изображения как раз от них-то и абстрагировались, как раз и отвлекались...

Только тогда перед его взором и встанет сама вещь, а не два одинаково абстрактных (и потому два одинаково ложных) ее изображения...

Только тогда перед ним и откроется дорога к действительному осмыслению самой вещи, к ее объективному пониманию.

В этом и суть диалектики как логики действительно объективного осмысления действительности.

Диалектическое мышление — третья, высшая по сравнению с догматизмом и скептицизмом стадия развития ума и человечества и отдельного человека — может показаться на первый взгляд некоторым соеди-

нением того и другого — знания всех «догм» и скептического недоверия к ним. Это, однако, не так. Догматизм и скепсис — это не «составные части» реального живого ума (хотя в известных условиях воспитания он именно на эти составные части и распадается, разлагается, умирая в них). Это — одинаково мертвые, уродливо искалеченные его обломки, одинаково безжизненные продукты его разложения. Из их сочетания живого ума не получишь, ибо ни в том, ни в другом нет главного его компонента — умения самостоятельно видеть и осмысливать «самую вещь» — реальную жизнь, реальную действительность во всем ее многоцветном многообразии, в ее развитии, в ее собственных (а не придуманных) противоречиях, противоположностях и контрастах — во всей ее, как говорится, философии, конкретности.

Только в том случае, если знание, с трудом накопленное человечеством, будет усваиваться именно так, как содержательный и умный ответ на мучительные вопросы жизни, как истина, выстраданная человечеством, оно и будет усваиваться не как догма, а как убеждение, которому не страшен никакой скепсис.

Так что если вы хотите воспитать из человека законченного скептика и маловера, то нет для этого более верного способа, чем зазубривание и задалбливание готовых истин, пусть самых верных по существу.

И наоборот, если вы хотите воспитать человека, не только убежденного в могуществе научного знания, но и умеющего грамотно применять его силу для разрешения реальных задач, реальных проблем, то бишь противоречий реальной жизни, то приучайте и себя и других каждую общую истину постигать в процессе ее рождения, т. е. постигать ее как содержательный ответ на вопрос, вставший и встающий перед людьми из брожения противоречий живой жизни, как способ умного разрешения этих противоречий (а не как абстрактно-общее выражение того «одинакового», что можно при желании извлечь из массы «сходных» фактов и фактиков).

Приучайте и себя и других каждую общую (абстрактную) формулу самостоятельно проверять в столкновении с фактами, ей противоречащими, чтобы учиться и научиться разрешать конфликт между абстрактной истиной и конкретной полнотой фактов действительно умно, т. е. всегда в пользу конкретной истины, в пользу научного понимания этих самых фактов, памятуя, что «абстрактной истины нет, истина всегда конкретна» [1].

Людям, желающим воспитать в себе диалектический ум, умение диалектически мыслить, диалектически оперировать понятиями и диалектически относиться к ним, верным помощником будет изучение истории философии, развития лучших образцов, классической и современной научной мысли.

Так не стоит ли всерьез поинтересоваться ими уже в молодости?

АНТИЧНАЯ ДИАЛЕКТИКА КАК ФОРМА МЫСЛИ

История философии поставлена В. И. Лениным на первое место в перечислении тех «областей знания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика», и это место она занимает тут, конечно, не только по порядку, а и по значению, которое ей по праву принадлежит в деле раз-

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 42. С. 290.

работки и изложения общей теории диалектики как теории познания и логики современного материализма.

В этом вряд ли можно сомневаться, если учесть, что все свои фундаментальные положения на этот счет В. И. Ленин сформулировал именно в ходе критического анализа историко-философских фактов, в качестве итоговых выводов из этого анализа.

Это совершенно естественно, ибо в центре внимания Ленина находится в данном случае «*собственно* диалектика как философская наука» — как *особая* наука со своим исторически сложившимся предметом, со своей специфической системой понятий и соответствующей ей терминологией, «языком». Речь идет тут о диалектике как особой науке, а не о методе, который может и должен, согласно Ленину, применяться в любой области знаний, и потому реализуется вовсе не только в виде особой философской теории, а и в виде конкретно-теоретического понимания любой области знания, входящей в современное научно-материалистическое мировоззрение. Речь идет тут не о задаче *применения* диалектики к разработке других областей знания, будь то политическая экономия или физика, психология или математика, экономическая политика или область злободневных политических вопросов, а о разработке самого аппарата диалектики, т. е. о системе ее специальных понятий, категорий.

Здесь точно такое же положение, как и с математикой,— одно дело — применение математических средств к обработке данных физики или экономики, а другое — теоретическая разработка ее собственного аппарата, который потом может и должен применяться в любой другой области, и тем успешнее, чем строже он разработан сам по себе, в общей форме. Стоит эти две задачи спутать — и в решении обеих задач возникнет путаница, причем дело нисколько не меняется оттого, что именно *применение* математического аппарата к решению частных задач приводит рано или поздно к необходимости его собственного совершенствования, его собственной конкретизации.

Точно так же и диалектика впитывает в себя жизненные соки действительности только через процесс ее применения к решению уже не специально-философских проблем, или, точнее, не только специально-философских проблем, а и проблем любой другой области знания, что вовсе не означает, однако, что «применение» диалектики автоматически совпадает с развитием ее собственного теоретического аппарата. Успехи и неудачи «применения» категориального аппарата науки должны быть освоены и осмыслены в уже имеющихся, исторически сложившихся специальных понятиях этой науки, только тогда и становится ясно, нуждаются они в коррективах или не нуждаются.

Может случиться — что и случается очень часто,— что в «усовершенствовании» нуждаются вовсе не исторически разработанные категории, а всего-навсего умение их грамотно «применять», т. е. представления о действительном, уже разработанном в философии, содержании этих категорий. В наши дни очень часто приходится слышать разговоры о том, что категории классической диалектики устарели, что их нужно радикально переработать, приведя в согласие с «новейшими достижениями науки». А на поверку сплошь и рядом оказывается, что устарели не определения категорий, а то понимание их, из которого в данном случае исходят...

Типичнейшим случаем такого рода были популярные в начале XX века рассуждения об «исчезновении материи». В. И. Ленин яснее ясного объяснил тогда естествоиспытателям, что эти рассуждения вызваны не «но-

вейшими достижениями естествознания», а наивностью естествоиспытателей в области специально-философских понятий. Не понятие материи «устарело», а вы, естествоиспытатели, пользуетесь давно устаревшим представлением о содержании этого понятия. Поэтому вас и водят за нос представители давно устаревших философских систем, выдавая свои — еще более архаические — представления о «материи» за «современные»...

Абсолютно то же самое происходит и в наши дни в отношении других категорий философской диалектики. Теперь говорят о том, что «устарело» классическое марксистское понимание математики как науки, связанной с количественным аспектом действительности; современная математика-де давно перестала быть «количественной», давно перешагнула границы категории «количества» и исследует «качество».

На прямой вопрос: а что вы, именно вы, утверждая это, понимаете под «количеством» и под «качеством»? — следует либо неловкое молчание, либо ответ, из которого становится очевидным, что под этими словами «имеют в виду» что угодно, но только не разработанное философией — т. е. философски грамотное — понимание соответствующих категорий. Чаще всего — тот предел познания и описания количественного аспекта действительности, которого математика достигла во времена Энгельса и который она действительно с той поры давно преодолела, перешагнула. Тот самый предел, с которым она сто лет назад отождествляла понятие «количество вообще»... А результатом этой философской наивности — т. е. отсутствия простого знакомства с тем, что понимается под «количеством» в философии, в диалектике,— оказывается путано-размытое представление об отношении количества к качеству, о разумных пределах «сведения» качественной определенности к ее количественно-математическому выражению и т. д. и т. п.— вплоть до выводов о том, что счетно-вычислительные машины рано или поздно вообще заменят человеческий мозг в процессе познания окружающего мира. Иными словами, что «мышление» в принципе и в пределе сводится без остатка к совокупности чисто математических операций, т. е. по-прежнему к одному лишь чисто количественному его аспекту, за пределы которого математика не выходит так же, как и сто лет назад, хотя и познает, и выражает его несравненно глубже и полнее, чем математика времен Энгельса. Энгельс, давая свое определение математики, по крайней мере ясно представлял себе, *что такое количество*, как философско-логическая категория, а его [нынешние] «опровергатели» этого не знают и исходят из путано-доморощенных представлений о «количестве»... И при этом еще и выдают эти путаные представления за «шаг вперед» — и не где-нибудь, а именно в области философии, в области категорий диалектики!

Эти два примера показывают с очевидностью, что, прежде чем «развивать» категории диалектики на основе «достижений современной науки» (сама по себе эта задача и необходимая, и благородная, и философски оправданная), нужно сначала ясно понять, что именно вы хотите развивать, иначе говоря, то действительное содержание логических категорий, которое откристаллизовалось в результате более двухтысячелетнего развития философии как особой науки, специально занимавшейся этим делом. В отношении научного определения логических категорий философия имеет специальный длительный опыт, включающий в себя как успехи, так и неудачи, как завоевания, так и поражения, причем анализ неудач и поражений философии в этом деле не менее ценен, чем анализ путей, которые приводили ее к цели. Поэтому-то для истории диалектики (ее принципов, ее категорий, ее законов) анализ кон-

цепции Локка не менее поучителен, чем анализ мышления Спинозы, а «метафизик» Гольбах нуждается в анализе не менее тщательном, чем диалектик Гегель. История философии, понимаемая так,— [т. е. как] история развития всех ее специальных категорий, а не как эмпирическое описание чередовавшихся «мнений» по разным поводам — и занимает поэтому в списке «областей знания, из которых должна сложиться теория познания и диалектика», первое — и по порядку, и по существу — место. Это место и определяется тем, что диалектика есть *философская* наука со своим исторически сложившимся аппаратом понятий и что этот аппарат есть итог, результат и вывод длительного исторического процесса — истории *философии* как особой науки, как особой области знаний.

Да, по существу своему диалектика есть итог, вывод, резюме «всей истории познания», а вовсе не только истории философии. Тем не менее у истории *философии* по сравнению с историей любой другой науки всегда сохраняется то преимущество, что она-то и есть история возникновения и развития тех самых понятий, в которых должна выразиться итоговая работа по обобщению опыта истории всех других наук,— история логических категорий — категорий диалектики.

К философско-диалектическому обобщению любой другой области знания, к «диалектической обработке истории человеческой мысли, науки и техники» (в чем и должно состоять, по Ленину, «продолжение дела Гегеля и Маркса») нельзя даже приступить, предварительно не отдав себе ясного отчета в содержании всех тех понятий, которые и возникли, и развивались, и веками отшлифовывались именно в русле исторического развития философии, в коллизиях ее специфической истории. Поэтому-то критический анализ истории философии — истории всех ее специальных понятий — и выступает как необходимая предпосылка всей остальной работы по диалектическому обобщению истории любой другой науки, истории всех других областей знания. Поэтому история философии и стоит на первом месте в списке тех областей знания, в результате исследования («диалектической обработки») которых только и может быть создана материалистическая теория диалектики, понимаемой как теория познания и логика развития всего современного — научно-материалистического — миропонимания.

Грубо говоря, для того чтобы извлекать «философские обобщения» из истории других наук, надо уже обладать серьезнейшей специально-философской грамотностью, т. е. критическим пониманием истории своей собственной науки, т. е. учетом всего того опыта, который философия имеет относительно этого занятия,— «философского обобщения».

Иначе это будет не «диалектическая обработка» истории других наук, а просто-напросто некритический пересказ того, что наблюдается на поверхности исторического процесса, того, что думают и говорят о себе (о своей науке) сами экономисты, психологи и другие специалисты. И дело ничуть не изменится от того, что этот некритический пересказ будет производиться с использованием философской терминологии, с помощью «философских» оборотов речи. Простой перевод истин физики или химии с языка физики или химии на язык «философии» — это далеко еще не то «философское обобщение» достижений других областей знания, на которое нацеливал философию Ленин. Это лишь перевод с одного «языка» на другой «язык», не требующий от переводчика каких-либо иных способностей, кроме знания двух «языков», двух рядов терминов.

«Язык философии» нетрудно и недолго можно усвоить по «Философскому словарю». *Понимание* философии, ее проблем, ее понятий и путей «философской обработки» истории других областей знания так просто не усвоишь. Для этого нужно изучить не словарь, а реальную историю философии, в том числе и историю ее взаимоотношений с другими областями знания. Другого способа, кроме изучения всей предшествующей философии, человечество до сих пор для развития способности мыслить диалектически не придумало, писал сто лет назад Фридрих Энгельс. Сохранилось это положение и во времена Ленина, сохраняет оно полную силу и в наши дни. По этой причине история философии и стоит на первом месте в списке областей знания, которые следует изучить, чтобы в итоге создать теорию диалектики — теорию диалектического развития вообще, Логику с большой буквы.

К сожалению, имеющиеся до сих пор труды по истории диалектики далеко еще не приблизились к тому уровню, который требуется для выполнения поставленной Лениным задачи. История диалектики должна быть историей — именно историей в серьезном смысле этого слова — всех основных понятий этой науки, логических категорий. И эта история сама по себе глубоко диалектична, история диалектики и есть нагляднейшая демонстрация самой диалектики, и именно в ее обнаженной логической форме. Такой — очищенной от ненужных подробностей и случайностей — и должна представать история философии. В ней надо высветлить, высветить, выдвинуть на первый план основные линии развития — сквозные нити, тянущиеся через века и тысячелетия до наших дней, иногда обрывающиеся, но срастающиеся вновь, если они принадлежат действительно к существу дела, к решению той задачи, ради решения которой люди когда-то философию и изобрели. Что это за задача? На это тоже может ответить лишь сама история философии — и только она сама.

* * *

Философию рождает не бесстрастное любопытство часов досуга, а острая и настоятельная потребность рационально разобраться в острейших проблемах, ставших [...] перед обществом. Именно поэтому философия и не имеет на первых порах облика задумчивого монолога мудреца, в гордом одиночестве созерцающего мир. Наоборот, вся она в диспуте, в страстном полемическом диалоге с системой религиозно-мифологических взглядов на мир и жизнь.

Не нужно обладать большой проницательностью, чтобы увидеть в философско-поэтических фрагментах Гераклита («Мир, единый из всего, не создан никем из богов или людей...», «Война есть отец всего и всего царь,— одним она определила быть богами, другим — людьми, одним рабами, другим — свободными») прямую мировоззренческую антитезу убеждениям, с классической ясностью выраженным в стихе певца первобытно-родовой идиллии Гесиода:

> Бог ведь поставил законом и зверю, и птице, и рыбе
> Чтоб пожирали друг друга. На то им неведома Правда.
> Человеку ж бог Правду послал...

Против старой «правды» религиозной мифологии первые философы выставляют новую — «неприкрашенную и неподмазанную» — трезвую правду рождающегося мира ежедневной и ежечасной взаимной борьбы людей, мира вражды и раздора, где не свято ничто традиционное, где старые боги так же бессильны, как и заповеди жизни, ими предписанные. Грек эпохи Фалеса был поставлен перед необходимостью

радикальной переоценки всех прежних норм жизни и их оснований. Философия и рождается как орган этой критической работы.

Без учета этого обстоятельства нельзя понять ровно ничего в существе той проблемы, ради решения которой люди и вынуждены были создать философию. Выступая впервые на арену общественной жизни, философия занята вовсе не построением логически продуманных систем понимания «мира в целом», как то может показаться на первый взгляд, в отвлечении от реальных социальных условий ее возникновения, а прежде всего разрушением традиционного мировоззрения, не соответствовавшего более радикально менявшемуся образу жизни, условиям общественного бытия людей. Ее собственные — позитивные — воззрения складываются непосредственно в ходе критического переосмысления и преобразования того духовного материала, который был оставлен людям в наследство предшествующим развитием. Естественно, что на первых порах философия оказывается связанной рамками этого материала, оказывается в сильнейшей — хотя и негативной — зависимости от него.

«...Философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализованной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере» [1].

Именно поэтому философия и выступает сначала вовсе не как особая наука, не как особая область знания, четко выделяющая предмет своего исследования, круг своих специальных проблем, а как «любовь к мудрости» или «мудрость вообще»,— она рассматривает все, что попадает в поле зрения мыслящего существа. Ее предмет сливается с предметом мышления вообще,— это «мир в целом», без каких бы то ни было уточнений и ограничений. Естественно, что «философия» тут выступает как полный синоним научного (в тенденции, разумеется) мировоззрения вообще. Для младенческой стадии развития философии это и неизбежно, и естественно. Все, что есть на земле, в небесах и на море, составляет ее предмет — и устройство музыкальных инструментов, и «метеоры», и происхождение рыб, и причины солнечных и лунных затмений, и вопрос о несоизмеримости диагонали квадрата с его стороной, и зависимости между зимней погодой и осенним урожаем оливок... Все. Все это называется философией, всякое мышление о мире вообще.

На этой стадии вообще еще не приходится говорить о философии как об особой науке — по той простой причине, что нет еще других особых наук. Есть лишь слабые ростки математических, астрономических и медицинских познаний, вырастающие на почве практического опыта и ориентированные вполне прагматически. Неудивительно, что «философия» с самого начала включает в себя все эти немногочисленные зародыши научного познания и помогает им развиваться в своем лоне, стараясь освободить их от тех магически-знахарских наслоений, с которыми они были переплетены в составе религиозно-мифологического мировоззрения (а то и вместе с ними, как то делали пифагорейцы). Поэтому развитие философии и совпадает тут полностью и без остатка с развитием научного понимания окружающего мира вообще.

Такое — аморфно-нерасчлененное — представление о философии оказывается в дальнейшем очень устойчивым, обретая силу вековой традиции. Даже Гегель, две тысячи лет спустя, сохраняет это понимание в качестве самого общего и абстрактного ее определения:

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 26. Ч. I. С. 23.

«Философию можно предварительно определить вообще как *мыслящее рассмотрение* предметов»[1]. Такое самопонимание совершенно естественно для младенческой стадии развития философии, еще не выделившей себя в качестве особой науки, в качестве особой области знания, или, что то же самое, еще не выделившей из себя другие науки, а потому отождествляющей себя с знанием вообще, с мышлением вообще, с мировоззрением вообще.

Но именно поэтому в состав ее размышлений, естественно, попадает и все то, что впоследствии составит ее специальный предмет,— то, что останется на ее долю, когда она, как король Лир, раздаст по кускам свое царство своим дочерям — «положительным наукам»: исследование тех универсальных закономерностей, в рамках которых существуют и изменяются как «бытие», так и «мышление», как постигаемый космос, так и постигающая его душа.

Весьма характерно, что самое наличие таких законов, одинаково управляющих и космосом и «душой», для первых мыслителей является чем-то само собой разумеющимся, столь же самоочевидным, как и существование окружающего мира.

Это совершенно понятно. «Над всем нашим теоретическим мышлением господствует с абсолютной силой тот факт, что наше субъективное мышление и объективный мир подчинены одним и тем же законам и что поэтому они и не могут противоречить друг другу в своих результатах, а должны согласоваться между собой. Факт этот является бессознательной и безусловной предпосылкой нашего теоретического мышления»[2].

Поскольку философия выступает здесь именно как теоретическое мышление вообще, она, естественно, и принимает эту предпосылку как само собой разумеющуюся предпосылку, как необходимое условие самой себя, как «безусловное условие» самой возможности теоретического мышления.

Именно поэтому философия и противопоставляет себя религиозно-мифологическому миропониманию, с одной стороны, как с т и х и й н ы й м а т е р и а л и з м, а с другой стороны, как столь же с т и х и й н а я д и а л е к т и к а. Материализм и диалектика тут неотделимы друг от друга, составляя, по существу, лишь два аспекта одной и той же позиции — позиции «мыслящего рассмотрения предметов», позиция теоретического мышления вообще, а тем самым — и философии, которая тут вообще себя еще от теоретического мышления не отличает, тем более — не противопоставляет себя ему.

На первый взгляд может показаться, что философия на первых порах вообще не касается тех вопросов, которые впоследствии составят ее специальный предмет, и прежде всего вопроса об отношении «мышления — к бытию», духа — к материи, сознания — к действительности, идеального — к реальному. Но на самом-то деле именно этот вопрос находится в центре ее внимания, с самого начала составляя главную ее проблему.

Дело в том, что философия здесь не просто исследует внешний мир. Выступая как теоретическое мышление вообще, она действительно его исследует, но делает это в ходе критического преодоления религиозно-мифологического миропонимания, в процессе полемики с ним, т. е. посто-

---

[1] *Гегель.* Соч. М., 1929. Т. 1. С. 18.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 581.

янно сопоставляя между собой две четко разграниченные друг от друга сферы: с одной стороны, внешний мир, каким она сама начинает его осознавать, а с другой стороны, мир, каким он представлен в наличном, т. е. религиозно-мифологическом, сознании. Более того, ее собственные воззрения формируются именно *как антитезы* опровергаемых ею представлений. Именно поэтому, разрушая религию, философия сама, по своему положительному содержанию, целиком движется здесь «еще только в этой идеализованной, переведенной на язык мыслей, религиозной сфере».

Иными словами, на первых порах философия прозревает реальный предмет своего исследования постольку, и ровно постольку, поскольку этот реальный предмет уже так или иначе выражен в религиозном сознании, уже просматривается сквозь переворачивающую призму этого сознания. Что же составляет этот реальный предмет религиозного сознания? Внешний мир? Ни в коем случае. Позднейшее развитие философии достаточно ясно показало, что реальным, «земным» содержанием всякой религии всегда оказываются собственные силы и способности самого человека, представленные как вне и независимо от человека существующий предмет — как силы и способности некоторого другого, нежели он сам, существа. В религии (как впоследствии и в идеалистической философии) человек осознает свои собственные деятельные способности, но как [некий] вне себя существующий объект.

Маркс не раз подчеркивал, что эта иррациональная форма осознания вполне реального предмета на младенческих стадиях развития духовной культуры является естественной и неизбежной,— «человек должен первоначально в своем религиозном сознании противопоставлять себе свои духовные силы как независимые силы» [1].

Бог (боги, демоны, герои) играет здесь роль идеального образца, в согласии с которым общественный организм формирует в своих индивидах реальные силы и способности; образование — приобщение к сложившейся культуре — совершается через всестороннее подражание этому идеальному прообразу, а усваиваемые нормы жизнедеятельности осознаются и воспринимаются как божественные заповеди, как заветы предков, имеющие силу непререкаемой традиции, силу высшего закона, определяющего волю и сознание индивидов.

В виде религии человеку (индивиду) всегда противостоит не что иное, как система вполне стихийно сформировавшихся и ставших традиционными норм его собственной жизнедеятельности. Именно потому, что никто уже не помнит и не знает, как и когда эти нормы сложились — для каждого нового индивида они «были всегда»,— их автором и почитается тот или иной священный авторитет — Ягве или Соломон, Зевс, Прометей или — Солон. Сила религии всегда была и есть сила некритически воспринимаемой, не подлежащей критике и непонятной в ее действительных истоках традиции.

В общем, это принцип современного армейского старшины: действуй, как я, и не умствуй; устав писали люди умнее нас с тобой...

Религиозно-мифологическое мировоззрение всегда и имеет поэтому более или менее отчетливо выраженный *прагматический* характер — в нем находят свое выражение прежде всего *общественно-человеческие способы действий* с вещами, а не сами «вещи». Вещь — внешний предмет — вообще воспринимается этим сознанием главным образом как *объект приложения воли,*— только с той стороны, с какой он либо поле-

---

[1] Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1933. Т. II/VII. С. 35.

зен, либо вреден, либо дружествен, либо враждебен ей. Поэтому воля и намерение и выступают тут как высший (и исходный и конечный) принцип сознания и рассуждений. «Теоретического» интереса к вещам самим по себе здесь и не возникает.

Именно поэтому все явления, события и вещи окружающего мира неизбежно воспринимаются и осознаются антропоморфически — лишь как объекты, продукты или средства осуществления воли, намерений, желаний или капризов существа, подобного человеку. Поэтому-то человек, хотя и смотрит прямо в лицо природе, не видит в этом лице ничего, кроме отражения своей собственной физиономии. Отсюда и возникает иллюзия, подобная той, которую создает и ради которой создается зеркало: человека, глядящегося в зеркало, интересуют ведь не свойства зеркала, а тот образ, который благодаря этим свойствам виден «за зеркалом».

Природа, как таковая, для религиозно-прагматического сознания имеет точно такое же значение — играет роль более или менее прозрачной «перегородки», за которой находится та действительность, которую и важно рассмотреть,— способы деятельности, формы жизнедеятельности, умыслы и способы их осуществления... В сверкании молний непосредственно *видят* лишь внешние формы проявления гнева Зевса, в зеленых побегах произрастающих злаков — щедрую милость матери плодородия [Деметры], в выгодной денежной сделке — дружескую услугу Гермеса и т. д. и т. п. Тайной, скрывающейся «за» явлениями природы, всегда остаются тут намерение, умысел, воля и направляемое ими сознательное действие, «техника» этого «действия», которой по мере возможности надлежит подражать, чтобы суметь добиться желаемых результатов...

Против этого всеобщего принципа отношения сознательной воли к окружающему миру и выступает философия («теоретическое» мышление) с первых же шагов ее рождения. Точнее, выступление против этого принципа и есть первый шаг философии, и есть акт ее рождения — момент возникновения теоретического взгляда на мир и на человека, на «самого себя», на формы своей собственной жизнедеятельности.

Само собой понятно, что понадобился жесточайший и безвыходный кризис в системе традиционно практикуемых форм жизни и соответствующих им религиозно-прагматических представлений, чтобы был разбужен — чтобы проснулся — теоретический взгляд на мир как на действительную реальность, не только не зависящую от чьей-либо воли, но даже и управляющую этой волей, будь то даже воля самого Зевса.

Первый шаг философии — это именно критическое уразумение действительного отношения мира наличного сознания и воли — к миру независимой от них реальности — к космосу, к природе, к «бытию».

Прежде всего, происходит уяснение того обстоятельства, что *мифологизирующий* человек (для Гераклита, Ксенофана и их единомышленников олицетворенный в Гесиоде [или] Гомере) — это антропоморфизирующий человек, т. е. человек, неправомерно приписывающий природе черты своего собственного образа. Естественно возникающая отсюда задача: отделить то, что на самом деле принадлежит только человеку с его сознанием и волей,— от того, что принадлежит природе,— очистить представление о природе от черт человеческого облика, а эти черты возвратить самому человеку, отняв их у внешней природы — у Солнца (Гелиоса), у Океана, у громоизвергающих туч, у огнедышащего Вулкана и пр. Солнце есть солнце, т. е. огненный шар, океан есть

океан, т. е. море воды, а человек есть человек, т. е. одно из живых существ, населяющих космос.

Философия (теоретическое мышление) на первых порах и осуществляет ту задачу, которую у Анаксагора решает его «нус» — «ум». Она в хаосе религиозного сознания отделяет зерна трезвообъективных представлений о внешнем мире от представлений о способе жизнедеятельности самого обладающего этим «нусом» существа — человека. Она производит первоначальную сортировку, сепарацию элементов, из которых состоит религиозно-прагматическое миропонимание, разделяя все известное на две четко отграниченные фракции. Она и действует на первых порах единственно как сепаратор, разделяющий все известное на таящиеся в нем противоположности, ничего еще, по существу, к этому известному не прибавляя (целиком движется здесь еще только в этой идеализованной, переведенной на язык мыслей, религиозной сфере).

Это уяснение действительной противоположности сознательной воли и реального, существующего по своим собственным законам космоса (того, что позднее будет названо «субъективным», от того, что получит титул «объективного») и есть первое различение, установленное философией как философией. Одновременно — и первое, самое абстрактное, определение ее действительного предмета.

Для натурфилософии исходным и естественным оказывается представление, согласно которому человек, обладающий «душой», есть лишь одно из многочисленных существ, населяющих космос, а потому и подчиненное всем его законам, не знающим никаких привилегий и исключений. Это — чистый материализм. Хотя и стихийный, хотя и «наивный», но не такой уж глупый, понимающий, что высшим достижением «разумного» существа является не обыкновение лезть напролом, наперекор мощному сопротивлению сил природы, а наоборот, умение понимать их и считаться с ними, умение сообразовывать свои собственные действия с законами, мерами и порядками космоса, с его неодолимо-могущественной властью, с его «Логосом», «не созданным никем из богов и никем из людей». А это — первая аксиома и заповедь и современного *теоретического* мышления вообще, та грань, которая отделила когда-то и отделяет поныне научно-теоретический взгляд от стихийно-прагматического отношения к миру, резюмирующегося в наиболее чистой форме именно как религиозно мифологизирующее мировоззрение, с характерным для последнего обожествлением нахрапистой «воли» и культом сверхъестественно мудрой личности, с ритуальным почитанием традиционно унаследованных форм жизни и не подлежащих критике представлений.

Именно поэтому материализм и является не только исторически первой формой и теоретического мышления вообще, и философии (как самосознания этого мышления), но и «логически», т. е. по существу дела, фундаментально первым основоположением современного научного мировоззрения и его философии, его логики.

Столь же органически и естественно философии тут оказывается свойственной и стихийная диалектика. Это связано с самым существом той задачи, необходимость решать которую и вызвала к жизни философию, эту первую форму теоретического мышления.

Дело в том, что религиозно-прагматическое сознание отличается совершенной несамокритичностью. Его представления о внешнем мире и о законах жизни людей имеют свое единственное основание в традиции, восходящей к богам и предкам, т. е. во внешнем авторитете, роль которого непосредственно исполняет то или иное «боговдохновенное» лицо (оракул, жрец, священнослужитель). Его представление [о чем-

либо] имеет тут значение самодовлеющей и непререкаемой «правды», его приговор окончателен и безапелляционен. Для застойно-авторитарных форм жизни такое миропонимание подходит как нельзя лучше — с власть имущими спорить нельзя. По-иному дело оборачивается в условиях демократии, в условиях открытого обсуждения всех общественно важных дел на площадях, на собраниях лиц с различными и противоположными мнениями, взаимно опровергающими одно другое.

Философия, рождающаяся именно как орган такого — критического — отношения к любому высказанному мнению и приговору, с самого начала оказывается вынужденной искать путь к истине через рассмотрение противоречащих друг другу представлений. Демократическая полемика, открытое столкновение мнений, группирующихся всегда вокруг альтернативных полюсов,— вот та атмосфера, в которой только и рождается действительно теоретическое мышление и действительная, заслуживающая этого названия, философия.

В форме философии человек поэтому впервые начинает критически — как бы со стороны — наблюдать свою собственную деятельность по построению образов действительности, сам процесс осознания фактов, о которых возник спор. Иными словами, предметом специального рассмотрения оказываются все те общие представления и понятия, на которые опираются сталкивающиеся мнения.

А такой оборот мышления «на себя», на формы своей собственной работы, и есть условие, без которого нет и не может быть ни диалектики, ни теоретического мышления вообще; диалектическая мысль — *именно потому, что она предполагает исследование природы самих понятий,*— свойственна только человеку, да и последнему лишь на сравнительно высокой ступени развития (буддисты и греки) [1].

История ранней греческой философии демонстрирует эту истину как на ладони — нет и не может быть специфически человеческого (то бишь диалектического) мышления там, где нет исследования природы «самих понятий», там, где человек рассматривает только «внешний мир», не рефлектируя одновременно на формы собственного мышления, собственной деятельности по построению образов этого внешнего мира.

Иными словами, специфически человеческое мышление вообще начинает свою действительную историю лишь там, где имеет место не только мышление «о внешнем мире», но и «мышление о самом мышлении». Только тут и только при этом условии оно и делается разумным, т. е. диалектичным, в то время как до этого оно не выходит за рамки тех форм, которые свойственны уже психике развитого животного (за рамки [так называемых] «рассудочных» форм).

«Нам общи с животными все виды рассудочной деятельности: *индукция, дедукция*, следовательно, также *абстрагирование* (родовые понятия у Дидо *: четвероногие и двуногие), *анализ* незнакомых предметов (уже разбивание ореха есть начало анализа), *синтез* (в случае хитрых проделок у животных) и, в качестве соединения обоих, *эксперимент* (в случае новых препятствий и при затруднительных положениях). По типу все эти методы — стало быть, все признаваемые обычной логикой средства научного исследования — совершенно одинаковы у человека и у высших животных. Только по степени (по развитию соответствующего метода) они различны. Основные черты метода одинаковы у человека и у живот-

---

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 537—538 *(курсив авт.)*.

ного и приводят к одинаковым результатам, поскольку оба оперируют или довольствуются только этими элементарными методами» [1].

Иными словами, человеческое мышление кладет принципиальную грань между собой и предшествующими ему формами психической деятельности только там и именно там, где оно само себя — формы своей собственной работы — превращает в особый предмет внимания и исследования. Иными словами, там, где процесс мышления становится *сознательным* актом, ставится под контроль выявляемых самим же мышлением норм — логических категорий. Но это и есть акт рождения философии.

До этого и без этого специфически человеческого мышления еще нет. Есть лишь формы психики, составляющие его доисторическую предпосылку, т. е. общие и человеку и животному формы «стадного» сознания. И последней (высшей) фазой развития этого «стадного» сознания выступает как раз религиозно-мифологическое миропонимание, в критическом преодолении которого и возникает специально человеческое мышление и философия как орган его самосознания.

Из этого совершенно очевидно, насколько поверхностно и ошибочно широко распространенное представление, согласно которому «материализм» древнегреческих мыслителей надлежит видеть в том, что они исследуют «внешний мир», говорят о «внешнем мире». Они это делают, однако материалистами их делает совсем не это. Ведь о внешнем мире можно размышлять и говорить, будучи чистейшей воды идеалистом, как и наоборот — можно (и нужно) быть последовательным материалистом, исследуя не внешний мир, а мышление. Авторы Библии и Гесиод о внешнем мире наговорили и написали куда больше, чем Фалес, Анаксимандр, Анаксимен и Гераклит, вместе взятые, а действительный материализм последних состоит в том, что они предложили миру определенное понимание отношения мышления к внешнему миру, определенное, и именно материалистическое, решение основного вопроса философии и поняли мышление как способность человека сознательно строить свои действия в согласии с законами и формами внешнего мира, с «Логосом» космоса, а не сообразно заветам пророков, изречениям оракула и его толкователей... Теоретическому отношению к миру действительно свойствен материализм в качестве «естественной», само собой разумеющейся позиции в понимании *мышления,* в плане «исследования природы самих понятий».

И диалектика поэтому рождается именно как *материалистическая* диалектика — как способность «выносить напряжение противоречия» в составе *теоретического выражения* явлений внешнего мира, в составе исследуемых понятий, адекватно отражающих внешний мир. О диалектике в собственном смысле вообще можно всерьез говорить лишь там, где противоречие делается *сознательно* установленным принципом мышления, занятого построением образа окружающего мира и осознающего смысл этой своей работы.

А не вообще наличие противоречий, ибо религиозно-мифологическое мировоззрение прямо противоположные и исключающие друг друга образы и представления тоже соединяет на каждом шагу, но не отдавая себе отчета в том, что оно делает, не осознавая противоположностей именно *как противоположностей.* Оно терпит противоречия внутри себя только потому и именно потому, что сознательно не фиксирует их *как противо-*

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 537.

речия, как ситуации, разрушающие всякую неподвижную и застойную картину мира, всякую систему идей-фикс, *фиксированных* понятий.

Иное дело — философско-теоретическое мышление, которое «терпит» напряжение противоречия, ясно осознавая его именно *как противоречие,* как естественную форму выражения относительности всякого строго зафиксированного представления и понятия. Но такое отношение к противоречию становится возможным лишь там, где сознание перестает сливаться с наличными, догматически-фиксированными понятиями и обретает спокойно-отстраненный взгляд на них,— лишь там, где оно рассматривает свои собственные понятия как бы «со стороны», как некоторый другой, нежели оно само, предмет.

Поэтому-то, собственно, диалектика и несоединима с догматически-фиксированной системой представлений, ибо по отношению к такой системе противоречие всегда выступает как деструктивный — разрушительный — принцип, как ситуация разлада внутри фиксированной системы понятий.

Поэтому догматически-фиксированная система идей всегда и ощущает противоречие как показатель разлада *внутри себя,* как крушение своих собственных устоев. Теоретическое же мышление, обретающее взгляд на понятие как на нечто отличное от самого себя, как на особый предмет рассмотрения, подлежащий в случае нужды изменению, уточнению и даже полной замене, обретает и спокойно-теоретическое отношение к противоречию. Оно видит в нем не *свое* крушение, не *свою* смерть, а только крушение и смерть некоторого другого, отличного от себя, предмета — и тем самым свою собственную жизнь.

А в этом как раз и заключается специфическое отличие человеческого отношения к формам своей собственной деятельности как к чему-то «другому», от животного отношения к ним. Животное *сливается* с формами своей жизнедеятельности, человек же их себе противопоставляет. Поэтому человеческая психика и имеет выход в диалектику, а животное — нет.

Это радикальное отличие психики животного от психики человека, ярко проступающее в коллизиях возникновения древнегреческой философии, видно как на ладони и в известном эксперименте И. П. Павлова, сознательно сталкивавшего психику собаки с противоречием [1].

Это показывает [...], что психика высокоразвитого животного легко справляется с задачей отражения общих различий между двумя и более категориями или «множествами» предъявляемых ей единичных предметов, но моментально приходит в полнейшее расстройство, как только ей волей-неволей приходится отражать п е р е х о д одного в другое, т. е. акт исчезновения четко зафиксированного различия, акт превращения противоположностей, акт возникновения как раз обратного различия и т. д. и т. п. Психика собаки в данном случае остро и наглядно моделирует диалектически невоспитанный ум человека — интеллектуальную деятельность, сформированную в условиях застойно-традиционных форм жизни, где от поколения к поколению неукоснительно воспроизводятся одни и те же, веками отработанные, схемы жизнедеятельности, обретающие ритуальный характер, и соответствующие им представления.

Диалектика поэтому становится социально обусловленной потребностью, настоятельно требующей своего удовлетворения, именно в эпохи крутых переломов — там, где люди оказываются перед задачей созна-

---

[1] См. об этом выше.

тельно разобраться в условиях своей собственной жизни, осознать рационально, т. е. понять, что же происходит вокруг и почему все то, что вчера казалось незыблемым, твердо установленным, оказывается (и не от случая к случаю, а силою какой-то роковой необходимости, ежедневно и ежечасно вмешивающейся во все их расчеты и планы) колеблющимся, зыбким, обманчивым... Там, где все знаки вдруг меняются на обратные, где то, что вчера представлялось Добром, вдруг оборачивается для них сплошными неприятностями и бедами, где древний закон, завещанный богами и предками, уже не охраняет их от сил Зла. Короче говоря, там, где люди чувствуют себя *зажатыми в тиски* неумолимых противоречий и вынуждены их решать, а старые, испытанные веками способы их решения обнаруживают всю свою беспомощность.

Тогда-то, и не раньше, и возникает настоящая потребность ясно — рационально — осознать, что же происходит, почему так происходит и куда все идет? Осознать — как же жить дальше, на какие цели ориентировать свою жизнедеятельность, в чем видеть прочную опору своих суждений и оценок.

Диалектика и возникает прежде всего как форма трезвого самоотчета человека, поставленного в такие условия. Чтобы выпутаться из противоречий, нужно их ясно и честно зафиксировать, не обманывая себя сказками и мифами,— и именно *как противоречия реальности,* а не как противоречия «доброй» и «злой» воли богов и богоподобных антропоморфных существ.

Именно этим и отличается просыпающееся рациональное познание мира от традиционно-религиозных схем его объяснения. Последние легко справляются с противоречиями, от которых уже не спрячешься и которые у всех на устах,— они объявляются делом злого умысла, злой воли, враждебного людям намерения каких-либо сверхчеловечески умных и хитрых существ, устраивающих пакости небесным покровителям рода человеческого, либо раздорами между божественными благодетелями, опекунами глупых смертных. Поэтому-то мифология кишит противоречиями и «в себе» тоже диалектична, ибо на небеса проецируются противоречия сугубо земные, реальные, но превращенные этой своеобразной проекцией на экран Потустороннего в нечто мистически-непонятное, ведь «пути господни неисповедимы»... Их «причиной» каждый раз объявляются сознательный умысел богов и их божественная — для человека неодолимая — Воля.

Рациональная диалектика потому-то и начинается с трезвой и острой фиксации реальных противоречий жизни, мира, внутри которого живет человек — существо, наделенное — в отличие от окружающего его мира — сознанием и волей. Сознанием противоречий и волей с ними справиться. Понятен отсюда и «натурфилософский» характер первых философски-теоретических построений, их *материализм,* суть коего заключается в том, что человек с его сознанием и волей включен в жизненные круговороты обезбоженной Природы и потому должен следовать в своей жизнедеятельности ее законам, ее порядку — т. е. мыслить и поступать в согласии с нею, а не вопреки ей.

Мыслить и поступать сообразно природе вещей — в этом, собственно, и заключается вся мудрость первых философско-теоретических концепций. Мудрость, соединенная с пониманием, что делать это вовсе не так-то легко и просто, что мышление и размышление требуют от человека и умения, и воли, и мужества глядеть в лицо правде, какой бы неутешительной она ему ни казалась. Это исходное кредо философии, сформулированное позднее как ее девиз Спинозой — «не плакать, не смеяться,

а понимать»,— достаточно ясно просвечивает сквозь словесные одеяния любой ранней древнегреческой системы.

У Гераклита нет и намека на какой-либо особый, отличный от Всеобщего Логоса «логос» деятельности души, одушевленного существа. Человек с самого начала включен в огненные круговороты природы и, хочет он того или не хочет, следует ее неумолимому движению. Разумная душа, осознавая это независимое от нее положение дел, действует в согласии с «Логосом». Неразумная, не ведающая его, мечется, тщетно старается настоять на своем, но все равно увлекается потоком мировых событий. Мудрость, выраженная и в афоризме тех же времен: желающего судьба ведет, нежелающего — тащит, и с этим ничего не поделаешь.

Аналогично и решение Демокрита: «душа» есть частичка природы, сложенная из тех же самых «атомов», что и любая другая вещь в космосе, разве только более подвижная, и потому ее деятельность протекает по тем же самым законам, что и существование любой другой «вещи», любой другой совокупности таких же атомов...

По существу, то же самое значение имеет и знаменитый тезис Парменида: «Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит». Тут не было и не могло еще быть рафинировано-идеалистического смысла, который та же формула возымела позднее — у Платона, у неоплатоников, у Беркли, Фихте или Гегеля. Ничего подобного тут конечно же не было. И даже Гегель, столь виртуозно превращавший всех выдающихся мыслителей прошлого в предшественников своей концепции отношения мышления к бытию, вынужден констатировать, что взгляд Парменида на ощущение и мышление «может на первый взгляд показаться материалистичным» [1]. Таким он был и остается и на первый взгляд, и на второй, и на третий, если только не приписывать ему гораздо позднее оформившихся толкований, ибо вопрос тут совершенно однозначно ставился как вопрос об отношении одной из способностей «смертного» — крохотной частички «бытия» — ко всему остальному «бытию» и решался однозначно и безоговорочно в смысле соответствия знания тому, что есть на самом деле. Мыслящий разум — в противоположность «лживому зрению и гулом наполненному слуху» — по самой его природе таков, что не может заблуждаться, не может выражать то, чего на деле нет, и есть выражение того, что есть. А что «есть»? Это и решает разум.

Вообще для досократиков нехарактерна сама идея противоположения человеческого мышления (а другого они и не признают) — «бытию». Мышление и мысль противополагаются не «бытию», не космосу, а *мнению*, т. е. знанию ложному, полученному не путем самостоятельного исследования и размышления, а благодаря легковерию, принимающему за чистую монету все то, что болтают вокруг... Потому-то категории мышления — такие, как «бытие» или движение вообще,— обсуждаются и исследуются тут непосредственно как определения окружающего человека мира, как характеристики-определения вне ума и вне человека существующей действительности.

И все же объективно — независимо от того, как понимали себя и свои собственные рассуждения древние философы,— вопрос тут уже ставился, по сути дела, о том, *как выразить реальное движение в логике понятий,* а вовсе не о том, существует оно на самом деле или нет... Как эмпирически констатируемый факт — да, безусловно, и в том вряд ли сомневался не только оппонент Зенона, но и сам Зенон. Существует, да, но только — как существует любая другая эфемерная — «смертная» — вещь, как здо-

[1] *Гегель.* Соч. М., 1932. Т. 9. С. 225.

ровье или богатство, как удача или урожай оливок. Сегодня они есть, завтра их нет, но всегда есть тот мир, тот космос, внутри которого они возникают и исчезают, не оставив и следа,— Бытие. То, что всегда было, всегда есть и всегда будет. То, на что и должен нацеливаться Разум, в противоположность суетному «мнению».

Это уже явный анализ категорий мышления, анализ, выявляющий в составе этих категорий *противоречия* сразу же, как только он начинает производиться специально, тщательно и честно. Противоречия, которыми кишит и вся сфера суетных «мнений», но которых там не замечают потому, что попросту в них критически не всматриваются, не размышляют о них как об особом, отличном от самих себя, «предмете», а упрямо настаивают на них, долбя каждый «свое» — а на самом деле не свое, а неведомо как и откуда усвоенное. Привычное, но от этого не становящееся правдой.

Именно Зенону человечество обязано истиной, ставшей руководящим девизом науки вообще,— не верь тому, что видишь и слышишь, а исследуй это. Может быть, на самом-то деле все обстоит как раз наоборот. Без этого девиза не родилась бы и мысль Галилея — это яснее ясного понял наш великий Пушкин:

Движенья нет,— сказал мудрец брадатый,
Другой смолчал и стал пред ним ходить... *

Кто прав? Чей «ответ замысловатый» верен? И Пушкин связывает этот «пример» именно с Галилеем: «...ведь каждый день пред нами солнце ходит, однако ж прав упрямый Галилей»...

Тот самый Галилей, который старательно превращается позитивистами в своего святого, в противника всякой «философии».

Конечно же наличие серьезного, всех захватывающего в свои орбиты общественного кризиса еще не объясняет того взрыва диалектической мысли, который отмечен именами Гераклита и Зенона Элейского, и далее — всей разбудораженной ими теоретической традиции, всего того процесса, который навсегда вошел в историю под названием древнегреческой философии, античной диалектики — этой подлинной базы всей последующей теоретической культуры Европы.

Задумываясь над этим, вряд ли можно прийти к какому-либо другому выводу, нежели тот, который сделал относительно условий рождения и расцвета философской диалектики Гегель. Философская диалектика рождается в маленькой Греции, еще точнее — в тех городах-государствах, где по какому-то счастливому стечению обстоятельств (каких именно — вопрос обращенный скорее к историку, нежели к историку философии) этот кризис происходил в условиях демократии. Пусть ущербной, неполной, рабовладельческой, но демократии — строя, где все жизненно важные, всех захватывающие вопросы и проблемы обсуждались не тайком, не узкой сектой посвященных, а открыто, на площадях, в горячих спорах и дискуссиях, где каждый имел слово и мог одержать верх, если это слово было разумным и всех убеждало...

Ни к чему, конечно, эту форму демократии идеализировать — она давала отнюдь не только до сих пор поражающий расцвет диалектического интеллекта, а и кое-какие другие, не столь вкусные, плоды. Сократ за свое излишнее, по мнению этой демократии, умствование именно ею был приговорен к смерти, а Аристотелю пришлось уносить ноги из родного города, опасаясь аналогичного вознаграждения. Что поделаешь, диалектическое мышление — не безобидное развлечение даже в условиях полной демократии. Оно и родилось как острейшее оружие в схватке

мировоззрений и по сей день осталось таким. Поэтому самое последовательное демократическое движение в истории — коммунистическое движение нашей эпохи,— безоговорочно ратуя за диалектику, тем не менее заключает в своем теоретическом багаже и совет: «Применяй умеючи метод этот».

А уметь его «применять» — значит знать и его родословную, и те уродливо-болезненные искривления диалектического метода, которыми так, увы, богата история его развития и применения. Один из таких уроков демонстрирует перед нами софистика — эта вульгаризированная, ставшая предметом торговли и частных интересов чистая и мужественная диалектика досократиков — этих борцов за научно-теоретическое мировоззрение, восставших против мировоззрения религиозно-прагматического толка, против мифологии, объяснявшей все события в мире капризами воли и сознания сверхчеловечески мудрых и сверхчеловечески могучих антропоморфных существ — богов, мифических и культурных героев.

Из общей истории известно, что расцвет древнегреческой культуры, породившей [в том числе] и диалектику, был столь же краток, как и стремителен. Не успев полностью уничтожить патриархально-родовой строй жизни, тем более — воспоминания о нем, этот новый, неизведанный еще людьми, тип культуры очень скоро обнаружил и свои («имманентные» ему, если выразиться привычным философским языком) противоречия, вскоре разрушившие его, или, точнее, изнутри подорвавшие его силу настолько, что он сделался легкой добычей завоевателей.

И одним из зловещих признаков грядущего заката культуры оказалась как раз софистика. Ни к чему, конечно, и ее изображать одной черной краской — софисты вошли в историю и как просветители, как разносчики-коробейники уже сформировавшейся у досократиков интеллектуальной культуры, логики теоретического подхода к любому делу, как ее популяризаторы и даже как первооткрыватели некоторых тонкостей диалектического анализа. Это так, и тем не менее софистика сделалась нарицательным именем для весьма характерной формы *разложения* диалектического мышления, его классической формы, неразрывно сращенной с материализмом, и даже послужила мостом, по которому диалектика переправилась на противоположный берег широкого потока теоретического мышления — на берег *идеализма*.

Между материалистами-досократиками и Сократом — Платоном связующим (и в то же время — разделяющим) звеном стала как раз софистика. С этой стороны она, по-видимому, более всего и интересна в поучительной истории античной диалектики.

Попав в руки популяризаторов-разносчиков, досократическая диалектика очень скоро утратила характер *способа осмысления действительности* в ее принципиальных контурах (каким она была для Гераклита, для элейцев и Демокрита) и стала превращаться в технику ловкого доказательства заранее принятых и выставленных напоказ тезисов, стала вырождаться в своего рода интеллектуальное фокусничанье, в искусство побеждать в словесных схватках, даже просто в изощренную лингвистическую ловкость, в голую риторику. Софист считал высшей ступенью своего искусства способность доказать любой тезис, равно как и прямо ему противоположный, используя при этом те действительно диалектические переходы, переливы понятий, которые вскрыли в мышлении досократики. В этом плане искусство софистов — циркачей интеллекта — могло быть сопоставлено с искусством гимнастов, что угодно вытворяющих со своим телом...

Мышление выступает тут уже не столько в функции объективного познания реальности и фиксации заключенных в ней противоречий, сколько с его формальной стороны — и именно в виде речи, высказывания, утверждения, т. е. в его словесной форме. Предмет «речи», разговора, диалога сам по себе софиста интересует уже мало — по принципу софистики он может быть любым, не в нем дело. Дело в умении вскрыть в утверждениях собеседника парадокс, противоречие, поставить его в тупик, переспорить, вынудить его говорить прямо противоположное тому, что он говорил минуту назад.

Естественно, что при таком понимании фундаментальный теоретический принцип досократиков — принцип согласия мышления с действительностью, а речи — с независимым от нее реальным положением вещей — вообще из софистического мышления выпадал. С ним тут нечего было делать, он стал неинтересен и не нужен.

Софистика и начинается там, где диалектика, как искусство анализа понятий, выражающих реальность, уступает место искусству конструировать речи о ней. Естественно, что теоретические трудности, связанные с диалектикой объективных категорий (таких, как единичное и всеобщее, единое и многое, часть и целое, бытие и небытие и т. д. и т. п.), незаметно превращаются тут в предмет игры словами и заключенными в этих словах двусмысленностями, т. е. противоречиями чисто семантического плана...

Этим, собственно, софистика и заслужила свою дурную славу — славу Герострата от диалектики. И если Демокрит оставил о себе память как создатель понятия «атом», то софистику вспоминают в виде и жанре анекдота:

«Скажи, как, есть у тебя собака?» — «Да».— «У нее есть щенята?» — «Да».— «Стало быть, твоя собака — мать?» — «А как же?» — «Значит, у тебя мать — собака, а ты — щенятам брат»... И далее в том же духе. «Перестал ли ты бить своего отца? Отвечай — да или нет?» «Если у тебя вырвать один волос, станешь ли ты лысым?» — «Нет».— «А еще один»? — «Нет».— «А еще один?» И так до тех пор, пока собеседник с горечью не обнаруживает, что его, с его же согласия, сделали лысым, и вынужден на вопрос: «А еще один?» — ответить: «Да».

Конечно же софистическая диалектика — это игра, но игра с очень серьезными вещами, и игра безответственная, поскольку не делает различия между такими понятиями, как «лысина» и «благо отечества», забавляясь их выворачиванием наизнанку, и так и сяк, а потому формирует ум, в конце концов, и в самых серьезных вопросах, совершенно беспринципный... Неудивительно, что забавы софистов вызвали в известных кругах Афин не только возмущение, но и страх. Страх за будущее своего полиса, своих граждан, «развращаемых» бродячими мудрствователями, да еще и плату за это взимающими...

Если применить к характеристике софистики позднейшие принципы классификации философских направлений, то резоннее всего отнести ее по ведомству субъективного идеализма. Для нее нет и не может быть *общей для всех истины*. Есть лишь *масса мнений*. Мнений столько же, сколько и индивидов. У каждого мнение свое. И каждое столько же правильно, как и другое, противоположное, ибо каждый и устроен, и воспитан, и живет по-своему, и видит, и понимает мир по-своему. А то, что принимают за «истину»,— это всего лишь индивидуальное мнение, которое кто-то сумел навязать всем другим. Одним из неизбежных последствий такой версии диалектики оказывался абсолютный скептицизм в отношении возможностей познания внешнего мира — каков он

сам по себе, того мы не знаем, знать не можем, и незачем тратить силы на бесплодные попытки его познать, выявить в потоке событий хоть какие-то общие контуры, закономерности, хоть какой-то «Логос». Все, что *я* могу сказать о нем,— так это то, каким он кажется, каким он представляется *мне*, и только мне. Я люблю мед, для меня он сладок. Мой сосед уверяет, что он горек, невкусен. Может быть. И я прав, и он прав, наши органы восприятия устроены неодинаково, мед кажется сладким мне, горьким ему. Другой говорил, как и я, что мед сладок. На словах он согласен со мной, но откуда я знаю, что кроется у него за словом «сладкий»? Слова-то одни и те же, да никто не может сказать, выражают ли они «одно и то же»...

Мышление, зафиксированное софистами в той форме, в которой индивидуально осуществляемое мышление существует «для другого» — как словесно оформленное представление, как речь, как сказывание, толкуется тем самым как выражение сугубо индивидуального переживания, сугубо единичного, неповторимого хотя бы дважды состояния индивидуальной «души» (или «тела» — какая разница?).

Софисты тем самым впервые усматривают в слове тот своеобразный элемент, стихию, в которой осуществляется мышление, как ту форму, в которой, по выражению Гегеля, «дух только и наличен для самого себя как дух». Мышление и речь в их глазах сливаются (чему способствует и то обстоятельство, что в греческом языке слово «Логос» означает и речь, и ее смысл, ее значение). В результате философско-логический аспект рассмотрения мышления совершенно сливается у них с лингвистическим, и анализ «речи», по существу, подменяется сугубо формальным ее анализом, и место зарождавшейся у досократиков логики (диалектики) занимает риторика, грамматика, семантика, синтаксис.

И не случайно современная «семасиология» * ведет свою родословную от Протагора. Анализ категорий (бытия, движения, прерывности и непрерывности и т. д. и т. п.) уступает место анализу смыслов и значений слов. Против такого анализа ничего дурного сказать нельзя, [но] поскольку он непосредственно выдается за решение философской проблемы (отношения мышления к окружающему миру), постольку он и есть не что иное, как *субъективно-идеалистическое* ее решение. И в античной Греции, и в наши дни.

Однако субъективный идеализм софистов, выраженный в афоризме Протагора («Мера всех вещей — человек» — и именно человек как атомистически понимаемое единичное существо, как «индивид»), в ходе развития философии скоро оказывается лишь переходной формой к идеализму *объективному,* неразвитой формой идеализма как лагеря в философии. Ибо последовательное проведение субъективно-идеалистического принципа совершенно равнозначно самоубийству, самоупразднению философии как теории — неизбежным ее выводом становится тут абсолютный релятивизм, абсолютный, не знающий границ и пределов плюрализм индивидуальных мнений, полный скептицизм — и в отношении внешнего мира, и в отношении самого мышления, и в отношении другого человека. Категория объективной истины из этой позиции выпадает нацело — с ней тут просто нечего делать...

В крайних своих выводах (а греки и хороши тем, что они везде бесстрашно шли до конца) софистика приводит именно к такому финалу: индивид с его неповторимыми переживаниями оказывается единственным мерилом и критерием и «истины», и «правильности», и «справедливости», а «мышление» сводится к искусству сознательного словесного обмана, к искусству выдавать индивидуальное за всеобщее (которого на

самом-то деле-де нет и быть не может), к умению оперировать словами так ловко, чтобы навязать свое индивидуальное мнение всем другим. «Всеобщее», «единое» становится просто иллюзией, имеющей лишь словесное существование, а философия — искусством красноречия, риторикой, «эристикой». Или «диалектикой» — уже в своеобразно-софистическом смысле этого слова...

Проблема отношения знания, добываемого мышлением, к его предмету, к его прообразу (к внешнему миру) тем самым снимается этой позицией с повестки дня как неразрешимая и «ложно поставленная». Это в точности то же самое, что проделывает ныне неопозитивизм.

Но сама-то проблема не исчезает от того, что определенная школа в философии объявила ее несуществующей. Поэтому-то рано или поздно субъективно-идеалистическая версия мышления и знания уступает место объективному идеализму, который не уходит от проблемы, а ставит ее вновь во всей ее остроте и старается дать бой материализму как раз по вопросу об объективном значении знания.

В истории античной философии это и происходит как поворот от стихийного материализма и диалектики досократиков к объективному идеализму Платона и Аристотеля. Промежуточной фигурой этой эволюции выступает Сократ.

Сократа многое роднит с софистами — он также решительно отказывается от исследования природы вне человека, от натурфилософской «физики» досократиков. Вся его интеллектуальная деятельность протекает в сфере этики (в широко античном ее понимании). Сходно и его понимание «диалектики» — для него это также прежде всего искусство спора, в котором он не уступает самым ловким софистам,— и современники не случайно путали его с софистами, что явствует из комедии Аристофана «Облака», где он изображается сидящим в корзине и болтающим типично софистические речи. Однако тут вызревала совсем иная позиция.

Нужно, конечно, учитывать, что известный нам философ Сократ — это лишь псевдоним, под которым скрывается Платон — автор «сократических диалогов». Конечно же Сократ Платона — это не совсем исторически достоверный Сократ. Это Сократ, Платоном подправленный, «улучшенный», отредактированный, но с полным правом, ибо основные тенденции его деятельности действительно выводили на дорогу платонизма. Это люди одного круга, одних настроений, одних забот — того аристократического круга, который усматривал в мышлении софистов смертельную угрозу афинской государственности.

Земной основой платонизма является, конечно, вполне понятное опасение афинской аристократии, видевшей, что вырождение демократии в «охлократию» и «анархию», обретавшее именно в деятельности софистов свое философско-теоретическое выражение, грозит городу большими бедами. Спасение родного полиса с его культурой Платон (представлявший, конечно, не только себя, но и широкий круг своих единомышленников) видел в утверждении авторитета некоторой системы твердых принципов нравственно-политического порядка, общих норм поведения и отношения к событиям — того самого «единого» и «всеобщего», которое было расшатано и поставлено под сомнение мышлением софистов. Дело обстояло так, что «субъективная свобода действовала как нечто такое, что приводило к гибели Греции» [1]. Да, демократия Афин действительно оказывалась беспомощной, то и дело обнаруживая свои отрицательные

[1] *Гегель.* Соч. М., 1932. Т. 10. С. 216.

аспекты,— да, не может устоять город, где каждый — сам по себе, как атом, и где общая связь граждан, их единство, обеспечиваемое общими нормами поведения и мышления, не только начинает казаться, но и в самом деле становится фикцией, а поведение каждого диктуется его «частным» интересом...

Со стороны этих роковых последствий и стала восприниматься деятельность софистов, их «философия»,— как красноречивая болтовня, скрывающая в себе частный, не считающийся с интересами полиса интерес.

Так одна крайность — атомизм в его проекции на социально-политическую проблематику, индивидуализм в этике, принцип безоговорочного суверенитета индивида — вызывает и провоцирует другую, противоположную крайность — безоговорочно принимаемый принцип суверенитета полиса как целого, как всеобщего, как системы всеобщих норм, определяющих и мышление и поведение каждого «атома», каждого «индивида».

Платон и выступает как наиболее последовательный защитник этого принципа.

Софистическую «диалектику» Платон знает прекрасно, знает ее разрушительную силу, и притом понимает, что эту силу невозможно одолеть, не став сильнее ее, не переняв у нее ее острое оружие, не взяв его в свои руки, не обратив его в защиту «доброго дела»: «блага Афин», блага целого, блага всеобщего, блага единого... Диалектика должна стать не только орудием разрушения, расшатывания общих принципов, на которых основывалась и может устоять нравственная и политическая слава Афин, но и орудием созидания, орудием охраны и укрепления этих принципов. Интерес индивида должен умолкнуть там, где речь идет об интересах полиса, Целого, Всеобщего, Единого и его Блага.

Этим вполне объясняется тот воинственный пафос, с которым Платон обрушивает силу своего писательского таланта на софистику и атомизм. Демокрит и Горгий для него — одним миром мазаны, в них он видит одинаково философско-теоретическое обоснование анархии, разброда, своеволия. Ведь проекция атомизма Демокрита в сферу этики давала тот же вывод, что и софистика,— благо атомистически понимаемого человека, «хорошее расположение духа индивида», индивидуализм (по-древнегречески «атом» и значит то же самое, что по-латыни «индивид»).

Рану может залечить лишь то самое оружие, которое ее нанесло,— диалектика. И Платон берет ее на свое вооружение, имея в виду разрушение «ложных» представлений и одновременно утверждение и обоснование «истинных». Главный враг для него — досократическая натурфилософия, олицетворенная в Демокрите с его «атомизмом», с его «телесным» толкованием «бытия» и «небытия», «единого и многого», «делимого и неделимого» и пр. и пр. Демокрит для Платона — смертельный враг, тут — война на уничтожение, война бескомпромиссная, и по всем линиям Платон формулирует свои воззрения как прямые антитезы этому ненавистному учению. В том числе — и в математических вопросах, в понимании сути геометрии и ее отношения к чувственно воспринимаемой действительности. Атом Демокрита телесен, трехмерен, а геометрические представления — лишь абстрактные сколки с него, двухмерные проекции «тела». Платон конструирует «тело» из двухмерных — то бишь бестелесных — «фигур», «образов», «эйдосов», они для него — более достоверная и изначальная действительность геометрии, нежели «тело», и тем привлекает к себе симпатии математиков, для которых абстракции точки, линии, поверхности представляются чем-то первичным, чем «трехмерное» тело,

чем стереометрия... Ведь в мышлении геометра тело действительно складывается и ограничивается поверхностями, поверхность — линиями и т. д., это не «абстрагирование» от тела, а те первичные элементы, из которых «тело» слагается, из соединения коих оно возникает...

Отношение Платона к математике — сложнейший вопрос, но факт есть факт — идеалистические иллюзии Платона совпадали тут с теми иллюзиями, которые современная ему математика создавала на свой счет, на счет сути своих абстракций и их отношения к эмпирически воспринимаемой действительности.

И поскольку Демокрит вошел в историю не только как философ, но и как математик, выдвинувший на основе своего атомизма идею исчисления бесконечно малых, решивший задачу вычисления объема шара, пирамиды и пр[очих] фигур, объяснивший на свой лад тайну числа π и феномен несоизмеримости диагонали квадрата с его стороной, Платон принимает бой и в этой плоскости.

Но главной «фактической» опорой Платона в его войне против атомизма и софистики остается, конечно, тот самый факт, который и тысячелетия спустя останется камнем преткновения для материализма (и для субъективного идеализма) и одновременно — почвой для идеализма объективного: это прежде всего реальный факт господства общественного «целого» над индивидом. Исторически развитая система культуры, противостоящая индивиду как иерархически организовавшаяся система всеобщих норм, детерминирующих деятельность индивида в любой сфере и «определяющих» его поведение и мышление в единичных ситуациях гораздо строже, нежели непосредственно-индивидуальные желания, мнения и импульсы. С ограничениями, диктуемыми этими нормами — нормами бытовой культуры, нормами права, морали, а затем и грамматики, и синтаксиса и пр[оч.] и пр[оч.], индивид с детства вынужден считаться как с чем-то вполне независимым от его капризов и сознательной воли — как с чем-то *вполне объективным*. Эта особая «объективность» (т. е. независимость от сознания и воли отдельного лица) весьма существенно отличается от объективности естественно-природной. Она создана самими людьми — существами, обладающими сознанием и волей, «мышление» и выглядит как их продукт, получивший обособленное от них — «объективное» — существование. И поскольку индивид «приобщается» к этому особому миру «норм» в ходе своего образования, поскольку он становится «гражданином» (т. е. представителем данной культуры), усваивая их готовыми, как нечто «общее», а затем руководится ими в каждом отдельном случае, эти «всеобщие нормы» и обретают для него значение «априорных» — заранее заданных — форм его собственной жизнедеятельности.

В общем и целом это тот самый факт, который позднее обрел титул «априорных трансцендентальных форм чувственности и рассудка» у Канта и «абсолютных» (т. е. ниоткуда не возникающих и безусловных) «логических форм» — у Гегеля.

Непосредственно «из природы» эти формы человеческой жизнедеятельности понять и «вывести» нельзя. Из исследования природы нельзя понять ни особенностей афинской демократии, ни египетского кастового строя, ни военных казарм Спарты,— это прекрасно понимает Платон. И тут нет еще ни грана идеализма. «Из природы прямо не выведешь даже регирунгсрата» (тайного советника),— с полным правом говорит и материалист Людвиг Фейербах. Это — особая, неприродная объективность, объективность социальных установлений и учреждений, их охраняющих. Объективность, по существу, *идеальная,* исторически сложивша-

яся, не заключающая в себе «ни грана вещества чувственности» (как, например, *стоимость* или «ценность» вещи).

Загадочность этого рода «объективных форм», определяющих человеческую жизнедеятельность, их очевидная «идеальность», т. е. тот факт, что они не имеют ничего общего с телесной, чувственно воспринимаемой формой тела, в котором они «овеществлены», «реализованы»,— эта загадочность всегда и служила питательной почвой для идеализма объективного — идеализма, классическую форму которого задал как раз Платон, а законченный вид — Гегель.

Эти «отчужденные» — «воплощенные» в веществе природы — формы суть формы (способы) общественно-человеческой деятельности — деятельности мыслящего существа. В самой природе их просто нет, они «внесены» в нее формирующей деятельностью человека — как, например, в глине гончар выполняет кувшин, и идеальный (т. е. лишь представляемый) образ кувшина, витающий в воображении работника, затем тиражируется во множестве похожих друг на друга экземпляров, повторяющих один и тот же — «идеальный» — прообраз, «идею», замысел, план.

Имея перед глазами эту «модель», легко понять и логику мышления Платона, суть «платонизма», а заодно и гегельянства, для которого весь чувственно воспринимаемый мир есть лишь колоссальная совокупность многократно тиражированных копий с одного и того же бестелесного (лишь воображаемого) оригинала...

Система Платона (а впоследствии и Гегеля) действительно срисована с простейшей схемы целесообразной — целенаправленной — деятельности общественного человека, выполняющего в веществе природы некоторую несвойственную этой природе самой по себе «форму» — будь то форма кувшина или топора, форма «стоимости» или форма (устройство) искусственного спутника Земли, грамматическая или моральная общая норма; в природе самой по себе эту форму не увидишь, на глине не написано, что она обязана стать кувшином. Это — воплощенная в ней «сверхприродная», «надприродная» (социально-историческая) форма бытия вещей, их социально-историческая определенность, их роль и назначение в системе общественно-человеческой жизнедеятельности.

Поскольку по отношению к индивиду культура (т. е. исторически сложившаяся система норм поведения и деятельности) выступает как нечто *определяющее* все его акции, постольку сам этот индивид с его телом легко толкуется в этой системе как единичное «воплощение» «всеобщего» — общей нормы, выражающей интерес «целого», «единого»...

Поскольку система всеобщих норм, которыми регулируется общественно-человеческое отношение к природе — ко всему «телесному», в том числе и к своему собственному телу,— действительно противостоит индивиду как некоторая организованная внутри себя действительность, как вне и независимо от индивида существующая — «объективная» — реальность, с требованиями которой он вынужден считаться не меньше, а гораздо больше и осмотрительнее, нежели с желаниями своей «единичной» души (или тела — все равно),— постольку концепция Платона и Гегеля для социально сформированного индивида непосредственно и выглядит более убедительной, более соответствующей его жизненному опыту, нежели теории досократиков. Здесь на стороне Платона сила факта — факта, описанного им, но — как и Гегелем впоследствии — непонятого (или, что одно и то же, понятого ложно).

Но тут сразу же появляется новый разрез по предмету исследова-

ния: если досократики и софисты пытались понять «мышление», исследуя способ отношения единичного человека (вполне телесно ими понимаемого) к столь же телесной природе — ко всему остальному,— то у Платона пограничная линия между «субъективным» и «объективным» проходит уже через тело самого человека, разделяя его «пополам» — на тело и душу. В качестве чувственно-предметного существа человек принадлежит тому же самому миру, что и вещи вне его, и потому чувственное представление индивида о вещах — это факт, принадлежащий к чувственному, «материальному» миру. Внешнему миру и чувственности человека, объединяемым в одной категории, противостоит «мыслящая душа» — как бестелесное, активное, формирующее начало. И если «чувственное» — это сфера господства единичного, случайного, индивидуального, то мыслящая душа с самого начала принадлежит стихии Всеобщности, Целому, Единому.

Это, в общем, то же самое, что говорил две тысячи лет спустя и Гегель. «Рациональное зерно» этой позиции заключается в описании «активной стороны» отношения общественного человека к природе, в том числе к природе собственного тела, все функции коего — чем дальше, тем больше — «определяются» нормами культуры.

В лице Платона человеческое мышление осуществляет рефлексию, обращается на самое себя, на систему тех всеобщих норм, которые как закон регулируют процесс мыслящего познания. Предметом мышления здесь делается само мышление, категории, в которых оно осуществляет переработку чувственных образов. Первоначально этот поворот «на себя» и не мог произойти ни в какой иной форме, кроме объективного идеализма, т. е. в форме представления, что система всеобщих норм жизнедеятельности человека — это самодовлеющая, противостоящая всему чувственному, внутри себя организованная реальность, притом «реальность» идеальная, лишенная вещества чувственности.

Иными словами, Платон в истории античной философии проделывает нечто аналогичное тому, что Гегель совершил в новой философии: на деле он исследует исторически развившееся общественное сознание своего времени, со стихийной силой навязываемое индивиду, выявляет всеобщие принципы, на которых основывается современная ему мировоззренческая схема, но при этом впадает в иллюзию, что эти всеобщие принципы, прорисовывающиеся при анализе сознания, суть несотворенные вечные и неподвижные идеальные схемы.

Рассматривая реальную практику современного ему мышления, Платон легко обнаруживает, что человек в самом акте осознания единичного факта, в самом акте словесного выражения этого факта уже пользуется некоторой всеобщей категорией, некоторой всеобщей точкой зрения на факт, через которую этот факт только и выглядит таким, каким он осознается. Иными словами, Платон фиксирует то обстоятельство, что человек в своем активном отношении к вещам — будь то реальный поступок или познавательное действие — всегда стоит на почве некоторой всеобщей — на деле общественно развитой — нормы, понятия, категории и что именно норма или категория, а не единичный чувственно воспринимаемый факт, как таковой, есть подлинное основание «разумного» поступка или сознания о вещи.

И если софисты сводили проблему всеобщего к проблеме значения слова, т. е. к чисто семантическому вопросу о границах применимости слова, то Платон переводит вопрос в другую, более глубоко лежащую плоскость. На первый взгляд он тоже исследует значение слов, таких слов, как «благо», «справедливость», «красота» или «истина», «бытие»

или «многое». Однако здесь на деле совершается совсем другое, гораздо более глубокое исследование. Точное определение того «смысла», который человек придает слову, для Платона есть только предпосылка действительного спора о *существе дела,* о *смысле «предмета»* диалога. Точный смысл слова, по Платону, может быть установлен только по выяснении смысла «предмета», который этим словом лишь обозначается, а не наоборот, как это получалось у «эристиков» (т. е. у софистов).

Но «предмет», относится ли он к общественной жизнедеятельности человека или к природе, всегда имеет для человека объективный «смысл», не зависящий от индивидуального произвола говорящего. Этот-то «смысл предмета» в системе общественно-человеческой жизни объективный идеализм вообще и принимает непосредственно за абсолютное определение предмета самого по себе, за его вечное, неизменное и притом положенное духом назначение в системе действительности. Внутри же человеческой жизнедеятельности «значение» любого предмета может быть легко отнесено к «благу целого» как к высшему принципу. Идеалистически перевернутое представление о «благе» общественного организма у Платона и оказывается тем высшим принципом, к которому относится любое единичное представление и «мнение», тем всеобщим критерием, с точки зрения которого меряется «истинность» этого «мнения».

Мышление — мыслящее рассмотрение вещей — у Платона интерпретируется как способность усматривать «всеобщий» порядок вещей, с которым следует соотносить любой единичный факт, поступок, явление или мнение. Иными словами, вещи в системе Платона берутся сразу как идеализованные, как единичные воплощения тех «родов» и «видов», которые выражены в системе общественно развитых понятий и категорий, в мировоззренческой схеме современного ему общественного сознания. Внутри этой схемы каждый «род» и «вид» имеет вполне определенный «смысл», выражающий непосредственно объективную роль вещей внутри человеческого мира, внутри общественного бытия вещей (т. е. их «бытия-для-другого», для общественного, производящего свою жизнь человека).

Объективный идеализм, как у Платона, так позже и у Гегеля, вообще покоится на том, что объективная роль вещи внутри данного общественного организма, конкретно-историческая форма ее бытия, непосредственно принимается за абсолютную, вечную и неизменную характеристику. Иными словами, объективная — т. е. вне и независимо от сознания существующая — роль вещи для человека (не индивида, а совокупного, общественного человека!) выдается за ее «понятие», за выражение ее имманентной сущности.

Так, внутри системы общественных отношений, современной Платону и Аристотелю, физический труд является уделом раба, трудящийся есть раб. Это положение дел имеет место вовсе не в сознании, а в самой объективной реальности. Эта исторически преходящая форма непосредственно принимается за форму, соответствующую «разуму», за форму, соответствующую «благу». «Подлинное», «истинное» бытие вещи срастается, таким образом, с ее назначением внутри данной, исторически сложившейся системы действительных отношений между людьми и вещами, с ее ролью в процессе реализации целей человека. Поскольку высшей, «всеобщей» целью, с которой соотносится любой единичный и особенный факт, выступает «благо», т. е. идеалистически понимаемая необходимость сохранения «целого», всей *данной* системы отношений людей и вещей, постольку категория «блага» утрачивает свой узкоэтический характер и превращается в краеугольный камень всей системы понятий, выражающих «роды» и «виды» вещей. Рассмотрение всех вещей под категорией

«блага» и есть, по Платону, высший методологический принцип объективного понимания, выработки такого определения предмета, которое выражает его место и роль в системе мироздания.

Поэтому объективный идеализм Платона неразрывно связан с телеологическим принципом. Идеальная схема действительности и приобретает у Платона характер пирамидальной конструкции, в которой «благо» является высшим «непредполагаемым» принципом. Все остальные категории, «роды» и «виды» находятся здесь в отношении субординации, выступают как ступени конкретизации всеобщего «блага». В виде «блага» Платон находит ту устойчивую всеобщую точку зрения, с которой вещи видны такими, «каковы они поистине», а не такими, какими они кажутся индивиду, и одновременно — критерий, с помощью которого можно «измерять» ценность индивидуального мнения. Это оказывается возможным потому, что сам индивид с его мнениями реально включен в систему действительности и ведет себя внутри ее сообразно той идеальной схеме, которую якобы и поясняет мыслящий разум с помощью диалектики.

В реальной, действительной жизнедеятельности индивид обращается с любой вещью так, как того требует ее «понятие», т. е. выраженная в сознании общественно-человеческая — а не непосредственно-природная — ее роль и «назначение». Это «понятие» противостоит как индивиду, так и непосредственно-природному, чувственно воспринимаемому образу вещи в сознании. Поскольку реально индивид подчиняется в своих отношениях к вещам этому понятию, в котором выражена общественно-человеческая власть над вещами, противостоящая самому индивидууму как чуждая и независимая от него сила, постольку «понятие» в итоге и выступает как «истинное», притом идеальное, бытие вещей.

Объективный идеализм мистифицирует тем самым не что иное, как практически человеческое бытие вещей вне сознания. Тем самым он, с одной стороны, уходит от нелепости солинсизма, а с другой стороны, снова переводит вопрос об отношении мышления к бытию в собственно философский план и здесь сталкивается с материализмом. Идеальная схема действительности, относящая все «роды» и «виды» вещей к «благу» как к своему всеобщему принципу — это схема, по которой общественный человек ориентируется в реальной, вне головы существующей действительности. Его заставляет действовать по этой схеме, разумеется, не сила чистого разума, а сила общественного организма, противостоящая как индивиду, так и природе.

Поэтому-то в схеме идей Платона и находит свое перевернутое идеалистическое выражение *общественно-человеческая действительность вещей,* независимая от сознания.

Диалектика, по Платону, и заключается в умении систематически прослеживать контуры той действительности, внутри которой живет и действует человек, в искусстве строгой классификации «родов» и «видов», их различения и субординации. Мысля «роды» и «виды», философ непосредственно имеет дело с той идеальной схемой, по которой построен мир, с той схемой, внутри которой каждая вещь занимает строго определенное место и обретает значение. Иными словами, в мышлении и реализуется непосредственно идеальный «умопостигаемый» порядок вещей.

И поскольку речь идет о знании, постольку у Платона имеется в виду только рациональное знание — знание, достигаемое разумом с помощью диалектики, с помощью искусства усматривать умопостигаемый порядок вещей. Чувственное восприятие не есть знание — это факт, принадлежащий чувственно-предметной, «материальной» сфере. Иными словами, те-

ория знания у него органически совпадает с диалектикой как способом мыслящего рассмотрения вещей.

С субъективной стороны «диалектика» заключается в «умении спрашивать и отвечать», т. е. исследовать непосредственно не чувственно воспринимаемые вещи, а вещи, поскольку они уже нашли свое идеальное выражение в мнении, в определении. Диалектика расследует блуждающие из стороны в сторону мнения собеседника и, сопоставляя их между собой, показывает, что они противоречат одно другому в одно и то же время, о тех же самых вещах, в том же самом отношении, тем же самым образом.

Диалектика, следовательно, заключается в умении вскрывать противоречие *в определениях* предмета, а затем находить разрешение этого противоречия путем показа того, как выявленное противоречие «гаснет» в высшем роде, или, обратно, как высший род расщепляется на заключенные в нем противоположности. В своих диалогах Платон мастерски показывает тот факт, что четкое и строгое определение термина, обозначающего предмет, с неизбежностью приводит к появлению другого определения, исходящего из тех же самых оснований, но прямо противоречащего первому. Противоречие между конкретной полнотой предмета и рассудочной абстракцией от него Платон, следовательно, фиксирует в той самой форме, в которой это противоречие налично осуществляется в мышлении — как противоречие *между двумя рассудочными абстракциями* (поэтому диалоги Платона полезно было бы перечитать тем современным логикам, которые в «строгом и однозначном определении терминов» видят панацею от всех бед и трудностей мыслящего познания).

С объективной же стороны диалектика есть непосредственное выражение, точнее, воплощение идеальной родо-видовой схемы действительности, внутри которой каждый предмет только и обретает рационально постигаемый («умопостигаемый») смысл, значение. У Платона не было и не могло быть принципиального различия между диалектикой как способом мыслящего познания («логикой») и диалектикой как учением об «умопостигаемой» действительности, «онтологией», если воспользоваться этим весьма условным названием. Их тождество заключено в основном принципе, в самой постановке вопроса, возникшей в споре с софистикой.

Если софисты в качестве «меры всех вещей» берут *индивида,* то для Сократа-Платона, как точно сформулировал Гегель, «человек *как мыслящий* есть мера всех вещей». Мышление есть как раз та способность, которая позволяет видеть вещи непосредственно через призму всеобщности. Сам человек, поскольку он в качестве индивида принадлежит к миру чувственно воспринимаемой действительности, для мыслящего рассмотрения есть такая же вещь, как и все прочие. Он сам с субъективно окрашенными состояниями и «видовой» особенностью делается здесь предметом рассмотрения как бы «со стороны». К нему самому прилагается некоторая всеобщая «мера», критерий, выраженный в сознании как общественно узаконенный «смысл» слова и вещи, предмета.

И поскольку как слова, так и вещи для общественного человека действительно имеют свой вполне независящий от индивидуальных и особенных (частных) интересов смысл, постольку Платон и обретает позицию, с которой уверенно громит софистов. Мышление же, как непосредственно общественная способность, берется им как способность выявить чисто всеобщее значение вещей. В мышлении человек должен сознательно отрешиться от своего узкоиндивидуального взгляда на вещи,

от своекорыстно-эгоистического отношения к ней и выражать вещь в ее чисто всеобщем значении.

Диалектика потому и определяется Платоном как самое великое и главное из «очищений» [1], как «очищение» от всего индивидуального, особенного, случайного, своекорыстного, эгоистического. Определение должно выдвигать вещь в ее чистой абстрактной всеобщности, и только в виде определения «вещь» становится предметом мышления, а не чувственного восприятия.

И поскольку действительное понятие, выражающее всеобщее, общественно признанное «значение» вещи, действительно рождается всегда из диалектического столкновения различных представлений, каждое из коих претендует на всеобщее значение, постольку Платону легко удается представить акт рождения понятия как продукт столкновения одного определения с другим определением, т. е. мышления — с самим собой. Мир идей и предстает в его изображении как сам себя конструирующий мир.

«Логическое» (словесное — от «λογος») определение должно быть зафиксировано, четко определено и, далее, должно рассматриваться как «предмет», с которым человек должен считаться как с чем-то вполне объективным и не зависящим от индивидуальных случайных капризов и произвола. Дальнейшее движение должно состоять в выяснении места этого определения в составе мысленной, идеализованной схемы действительности.

Но схема идей в целом — на этот факт и опирается учение Платона как типичного объективного идеалиста — противостоит индивиду как вполне независимая от него мировоззренческая система представлений, выражающая в итоге «интерес» и «благо» общественного организма. Таким образом, идеалистически-гипостазированная, безлично-всеобщая точка зрения того общественного целого, органом «самосознания» которого является мыслящий теоретик. И поскольку эта «всеобщая» точка зрения непосредственно реализуется через всеобщие понятия, выражающие вполне независимое от индивида, «объективное» значение вещей в составе общественного бытия, постольку сами всеобщие понятия начинают казаться самодовлеющими идеальными схемами-прообразами.

Платон резко антиномически и противополагает мышление о самом мышлении мышлению о чувственно воспринимаемой действительности. В его философии предметом анализа сделались уже развитые к его времени всеобщие определения, точки зрения, а не чувственно воспринимаемая действительность в том ее виде, в каком она уже была выражена в виде всеобщих определений. Все те определения, которые досократики развили как определения вещей, Платон рассматривает как определения бестелесной, умопостигаемой действительности, противостоящей чувственному миру. И в этом виде он превращает в предмет особого анализа не что иное, как исторически сложившуюся, вернее, складывавшуюся в борьбе различных школ и направлений его эпохи мировоззренческую схему действительности, которой реально руководствовалось античное общество в отношении к миру.

Гегель, расценивая роль Платона в развитии античной философской мысли, видит ее в том, что тот первым дал «объединение предшествовавшего», хотя и «не провел его до конца» [2].

---

[1] См.: *Платон.* Софист. 23ОД//Платон. Соч. Т. V. (Пер. Карпова, 1879. С. 505.)

[2] См.: *Гегель.* Соч. Т. 9. С. 147.

И действительно, заслугой Платона в плане постановки вопроса о логике можно считать то, что он сделал исследование и обобщение предшествовавшего развития философской мысли краеугольным камнем системы. По существу, он является первым историком философии среди философов. Именно на этом пути он подготовил почву для Аристотеля — этой подлинной вершины, выше которой античной философии уже не суждено было подняться.

Фигура Аристотеля в плане нашей проблемы представляет особый интерес. Если греческая философия наметила все те области знания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика, то система Аристотеля — это первая в своем роде сознательно проведенная попытка создать энциклопедическую сводку всей совокупности теоретических знаний. В его учении сплавились воедино великие непреходящие достоинства античной мысли; это грандиозный перекресток путей: в его учении сходятся, как в фокусе, все основные тенденции развития философской мысли Греции (в том числе — взаимоисключающие), чтобы сразу же после этого разойтись на тысячелетия. Первая попытка дать органический синтез всех предшествующих принципов оказалась в Греции и последней, она довела до полной четкости выражения внутреннюю несовместимость материализма и идеализма, диалектики и метафизики как принципов решения основной проблемы философии как науки.

Поэтому совсем не случайно учение Аристотеля послужило общим теоретическим истоком для нескольких, впоследствии принципиально разошедшихся направлений в философии. По той же причине каждая из ныне сталкивающихся точек зрения на логику и на отношение логики к онтологии всегда имеет основания рассматривать учение Аристотеля как неразвитый прообраз самой себя, а его автора — как своего сторонника и прародителя. Каждая из точек зрения на эти вещи усматривает в системе Аристотеля в качестве «существенного» и «интересного» то, что в тенденции ведет к ней самой, а то, что ведет к противоположной точке зрения, расценивает как исторически отпавшую «шелуху»...

Так, известная традиция в логике прямо считает Аристотеля «отцом» логики,— а на самом деле лишь одного вполне определенного направления в учении о мышлении. С другой стороны, Аристотель есть столь же несомненный «отец» того направления в этой науке, которое приводит к гегелевскому пониманию логики как учения о всеобщих формах всего существующего, т. е. того направления, которое, согласно неоднократным свидетельствам классиков марксизма-ленинизма, послужило отправной точкой для диалектико-материалистического понимания логики [1].

Это обстоятельство делает анализ взглядов Аристотеля столь же трудным, сколь и плодотворным: он может помочь выявить суть сегодняшних разногласий, но одновременно превращает учение Аристотеля в предмет спора по сегодняшним проблемам. Толкование фактов прошлого всегда отражает в себе позицию в отношении к настоящему.

Приходится признать, что система взглядов Стагирита на вопрос об отношении мышления к реальности крайне противоречива внутри себя. Ее сверху донизу пронизывают трещины, которые невозможно замолчать. В ней заключаются в более или менее проясненном виде антиномически-взаимоисключающие тенденции.

Однако одно несомненно: формальное расчленение сочинений Аристотеля на логику, метафизику и теорию познания, которое было произведено

---

[1] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 314.

позднейшими комментаторами, совершенно не соответствует внутреннему членению аристотелевской системы. Этот разрез проходит по живому телу учения и вместо него демонстрирует «разъятый труп», разрубая учение там, где его разрубить невозможно.

Прежде всего ясно, что сочинения, собранные комментаторами в виде «Органона», ни в коем случае не соответствуют ни по объему, ни по содержанию аристотелевскому учению о мышлении. И если под логикой понимать учение о мышлении, а не одну из впоследствии оформившихся школ, то логика Аристотеля лишь весьма незначительной своей частью входит в пресловутый «Органон».

С другой стороны, те идеи, которые впоследствии были сделаны теоретическим фундаментом формальной концепции логики, у самого Аристотеля рассматриваются и обосновываются вовсе не в «Органоне», а в той самой «Метафизике», которая, согласно этой концепции, не имеет ничего общего с логикой в собственном смысле слова.

Законы «запрета противоречия», «исключенного третьего» и «тождества» формулируются им непосредственно как «метафизические» («онтологические») принципы всего сущего, а в «Аналитиках» речь идет о таких вещах, как необходимость и случайность, единое и многое, разбираются такие вопросы, как отношение «общего» к чувственному восприятию, различие между научным знанием и «мнением», четыре вида причин и т. д., т. е. опять-таки вещи, «не имеющие отношения к логике в собственном смысле».

И глубоко прав был Гегель: «То, что обыкновенно приводится в наших логиках из этих пяти частей «Органона», представляет собою на самом деле самую меньшую и тривиальную часть...» [1]

У самого Аристотеля нигде и никогда не употребляется сам термин «логика» в том значении, которое ему было придано позже. И это отнюдь не терминологическая деталь. Дело в том, что в его концепции вообще нет места каким-то особым «формам мышления», которые представляли бы собой нечто отличное, с одной стороны, от всеобщих форм всего сущего, а с другой — от форм словесного выражения этого «сущего».

Тщетно мы стали бы искать в его трудах представление о «понятии» как о «форме мышления»: он знает «форму» вещей, которую душа воспринимает «без материи», и форму (структуру) «высказывающей речи». Особой «формы мышления», «понятия» у Аристотеля нет не потому, что у него недоставало силы различения, а потому, что такое представление идет вразрез с его фундаментальными принципами; то, что называется «понятием в позднейшей школьной логике, у самого Аристотеля прямо выделяется и рассматривается как часть «высказывающей речи» — как «термин», как определенное название («ὕϱος»). С другой стороны, то, что называет «понятием» Гегель в своей «Науке логики», Аристотель рассматривает там, где речь заходит о таких вещах, как «ιογος της ονςιας» (буквально — «слово, выражающее сущность, субстанцию вещей»), как «τὑ τί ῆν εἰναί» (буквально — «быть тем, что был» — выражение, соответствующее представлению о «форме» как о «целевой причине», как об «энтелехии») и т. д.

Нет у него и понятия о «суждении» как о чем-то отличном от «высказывающей речи», от словесного выражения сущего.

Вообще сам термин «логическое» в его устах означает не более как «словесное» — в противоположность «аналитическому», принципом кото-

---

[1] *Гегель.* Соч. Т. 10. С. 312.

рого выступает соответствие речи и действительности. Он знает и признает только два критерия «правильности речи»: с одной стороны, соответствие ее с грамматическими и риторическими нормами, а с другой — с действительными формами и положением вещей. Представление о каком-то еще одном плане «соответствия», о соответствии речи с особыми «логическими» нормами, с «формами мышления как таковыми» совершенно ему чуждо, идет вразрез со всеми его фундаментальными принципами, с его философией. Между тем школьная логика изображает его «отцом» именно такого понимания.

Принцип соответствия речи вещам — это основной принцип его учения о «силлогизмах», изложенного в «Аналитиках», источник «ошибочных силлогизмов» он усматривает в несоблюдении этого требования.

«Источник, из которого возникают ложные силлогизмы, самый естественный и обычный, именно свойство (и применение) слова. В самом деле, так как в разговоре мы не можем показать самих вещей, как они есть в себе и для себя, но вместо вещей пользуемся именами и знаками, то мы начнем думать, что то, что справедливо относительно названий, справедливо и относительно вещей».

Если говорить о действительном составе аристотелевского учения о мышлении (о его логике в подлинном смысле слова), то нет ничего смешнее мнения, будто бы эта логика сводится к учению о схемах связи терминов в высказывающей речи, в силлогических фигурах.

Те абстрактные схемы связи терминов, в открытии и классификации которых иногда усматривают главное достижение Аристотеля в области логики, в составе его учения не играют роли ни предмета, ни цели исследовательского внимания. Он исходит из того, что эти фигуры одинаково осуществляются и в «аподиктическом» доказательстве, и в «диалектическом» рассуждении, и в чисто словесной связи «эристической» речи. Иными словами, с их помощью может выражаться как действительное знание, так и чистейшее мнение о вероятном положении дел, и даже — сознательный словесный обман, эристический фокус,— цепь «силлогизмов», опирающаяся на заведомо произвольную посылку.

Иначе говоря, его интересуют не те абстрактные схемы речи, которые совершенно одинаковы и в аподиктическом, и в диалектическом (исходящем из «вероятного»), и в эристическом «доказательстве», а как раз обратное — те различия в знании, которые кроются под этой внешне одинаковой формой. Силлогические же фигуры сами по себе, как таковые, как чистые схемы связи терминов, для него имеют значение лишь риторических фигур.

Все его исследовательское внимание направлено на выяснение тех условий, при которых эти схемы речи оказываются формами движения действительного,— «аналитического», «аподиктического» знания и доказательства, соответствующего вещам.

И когда схоластическая интерпретация аристотелевской логики превращает эти абстрактные схемы в формальный критерий истины, то она придает им значение как раз обратное по сравнению с тем, какое им придавал сам Аристотель. Сами по себе взятые, эти схемы у него вообще не стоят ни в каком отношении к «истинному» знанию,— в них с одинаковой легкостью выражается и истина и заведомая эристическая ложь. Формами мыслящего познания они становятся у него только в ходе аналитического движения мысли.

Схоластика сняла с повестки дня проблему истинности «высказываний», входящих в силлогизмы, заменила вопрос о соответствии высказываний вещам вопросом о соответствии высказываний тексту религиоз-

ного откровения. Последний же для средневекового сознания есть синоним абсолютной истины в ее непосредственной достоверности.

Подлинная логика Аристотеля явственно распадается на два плана — на риторически-семантический, с одной стороны, и на «метафизический», т. е. непосредственный предметный,— с другой. И если речь у него идет о «формах мышления», то он их рассматривал в двух аспектах. Один аспект — вопрос о выражении действительности в формах (в фигурах и схемах) речи, другой — вопрос о «формах» самих вещей, которые выражает речь.

Эта двойственность проявляется, например, в определении «категорий»: с одной стороны, это высшие роды высказывания, а с другой — реальные роды бытия. Недаром средневековые «реалисты» находили в сочинениях Аристотеля такие же веские аргументы в свою пользу, как и их противники — «номиналисты». У самого Аристотеля, в двойственности его дефиниций, уже заключена противоположность «реализма» и «номинализма» *.

Внешней, непосредственно-очевидной «формой мышления» у него везде выступает речь (внешняя или внутренняя), ее сложившиеся формы, схемы, фигуры и структуры. Внутренней же формой мышления, т. е. тем содержанием, которое выражается с помощью речи, оказывается форма вещи, отпечатавшаяся в «душе».

Слова, наименования, термины и определения непосредственно обозначают и выражают общие формы вещей, но ни в коем случае не «понятия», как это получилось в позднейшей логике, начиная со стоиков.

Между «формой вещи» и ее словесным выражением стоит только «душа» с ее деятельностью. И если слово непосредственно выражает не прямо «вещь», а «впечатление» души от этой вещи, то это «впечатление» он рассматривает как идеальное бытие *формы самой вещи*. «Впечатление» — это *форма вещи,* воспринятая *без материи*. Аристотель совсем не случайно уподобляет акт восприятия вещи вдавливанию печати в мягкий воск.

Мыслящая душа, по Аристотелю, тем совершеннее, чем меньше «от себя», от своей собственной индивидуальной и особенной природы, она привносит в акте восприятия: чем мягче воск, тем точнее отпечатывается в нем форма печати, чем совершеннее душа, тем яснее выступает в ней форма самой вещи. «Форма души» — это способность принимать в себя любую форму, не примешивая к ней ничего от себя. Это значит, что душа лишена какой-либо особенной формы, которая не могла «примешиваться» к «форме вещи» в акте восприятия последней. Это значит, что «душа» есть в возможности любая особенная форма, абсолютно пластичная способность, актуально же — та «форма», которая в данный момент в ней запечатлена.

Эта постановка вопроса направлена своим острием против субъективно-идеалистического принципа, согласно которому человек в восприятии внешнего мира имеет дело не с вещами, а только с результатом воздействия этих вещей на органы чувств, на их особенную и единичную природу, принципиально преломляющую внешнее воздействие. Именно отсюда субъективный идеализм и делает вывод, что человек вообще не может знать, существует ли «на самом деле» то, что он воспринимает, или не существует, снимая тем самым вопрос о реальности внешнего мира.

Эту предпосылку субъективного идеализма вообще Аристотель разбивает своим анализом психологических проблем. Решение вопроса о сущности чувственного образа в индивидуальной душе он до конца

исчерпывает в плане психологического анализа — т. е. на том самом пути, на котором этот вопрос в действительности и решается. Объективная реальность как единичных вещей, так и «общих форм», в которых они существуют, для него не составляет философской проблемы, так как в психологическом плане он его ставит и решает как последовательный материалист.

Но тем острее перед ним становится собственно философская проблема — проблема отношения мыслящего разума как всеобщей способности, как «формы форм», к «подлинному», к «умопостигаемой» действительности, и умопостигаемой действительности (чувственно воспринимаемой действительности, «всеобщего») — к «особенному» и «единичному». Но как раз здесь-то и открываются перед ним все те трудности, вокруг которых он постоянно «путается и бьется», возвращаясь в итоге к тому самому объективному идеализму, который в платоновской форме его не удовлетворяет.

«Нет сомнений в реальности внешнего мира,— замечает Ленин на полях «Метафизики».— Путается человек именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения и etc., сущности и явления и etc.» [1]

Иными словами, объективный идеализм Аристотеля — прямое следствие его неспособности справиться с диалектикой в проблеме мыслящего познания. Неудовлетворенный платоновским решением проблемы, он тем не менее прекрасно учитывает все те трудности, которые выявил Платон. Материалистического разрешения этим трудностям он не находит, но в попытке их разрешить четко прочерчивает ту проблематику, которая в тенденции ведет к логике в ее гегелевском понимании.

Поскольку мышление рассматривается Аристотелем не только с точки зрения той внешней формы, в которой оно осуществляется в человеческой душе (т. е. с точки зрения фигур и схем ее словесного выражения), но также и с точки зрения содержания и цели его деятельности, постольку перед ним и возникает «метафизический» план рассмотрения, вместе с ним — все действительные философские трудности.

Центральным понятием «объективной логики» Аристотеля является, как известно, «ουςια» — «сущность», «субстанция» вещей. Это понятие связано с проблемой «истинного», объективного определения, т. е. определения, выражающего реальный «род» и «вид» вещи, ее место и роль в системе действительности.

Иными словами, если в «субъективной» логике Аристотель занимается вопросом о том, в каком отношении находится имя, название, обозначение к чувственно воспринимаемым вещам, то в плане объективной логики этот вопрос его уже совершенно (и вполне справедливо) не интересует.

Здесь разбирается совсем иная проблема — в каком отношении находится единичная, чувственно воспринимая вещь к ее собственной «сущности», «вид» к «роду». При этом речь идет не об отношении смысла слова, обозначающего «вид», к смыслу «родового имени», а об отношении реального «вида» к реальному «роду» вещей. Аристотель нигде не смешивает вопрос об отношении общего к единичному и особенному с вопросом об отношении слова к чувственно воспринимаемой единичной вещи, как это смешивала впоследствии, например, философия Джона Локка. Ведь такое отождествление проблемы общего-единичного с проблемой слова-вещи имеет своей предпосылкой представление, которое было совершенно чуждо античной философии,— представление, буд-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 327.

то бы «единичное», чувственно воспринимаемое, есть нечто более реальное, нежели «общее», будто бы «реально» и непосредственно очевидно только «единичное», а «общее» — только продукт абстрагирующей деятельности человека.

Сократ и Платон разрушали софистику аргументами от реальной практики современного им общества, т. е. теми аргументами, которыми действительно только и опровергается субъективно-идеалистический принцип. На этом пути Платон показал, что индивид («единичное») живет и действует внутри некоторого организованного целого, которое как закон господствует над ним, ставит рамки и границы его произвола. «Всеобщее» — как закон и принцип существования «целого» — выступает как более несомненная реальность, чем «единичное». «Единичное» изменяется, рождается и исчезает, а то целое, внутри которого происходят индивидуальные эволюции, остается неизменным, строго организованным.

Аристотель исходит из стихийно-диалектического взгляда на действительность, внутри которой живет человек, как на единое связное целое, как на систему, внутри которой каждая вещь имеет объективное значение, независимое от единичных обстоятельств, индивидуальных капризов и мнений. Так что сама постановка вопроса об отношении «общего» и «единичного», «рода» и «вида», «вида» и «индивида» у него принципиально не могла сводиться в чисто субъективный план, в семантически-психологическую плоскость. Слово-термин (поскольку это не только звук) для него есть непосредственное обозначение реальной, объективной, вне и независимо от индивида существующей действительности или вещи в ее объективном всеобщем значении.

Объективная реальность всеобщих форм вещей для Аристотеля так же несомненна, как и реальность единичных вещей. И то и другое для него одинаково существует вне и независимо от единичной человеческой души, от ее деятельности. Деятельность души лишь воспроизводит то, что «есть» вне и независимо от нее. Это — чистейший материализм, однако вместе со всеми теми роковыми слабостями, от которых материализм так и не избавился вплоть до Маркса и Энгельса.

Слабость эта таится уже в том, что в категорию «объективной реальности» здесь попадает все то, что существует вне и независимо от индивидуальной души: в том числе и коллективный «разум» общественно-человеческого организма, исторически сложившиеся всеобщие формы деятельности самого мышления в том числе. Так что психологический анализ «души», приводящий к выводу о существовании «всеобщих форм» *вне этой души*, не только не разрешает кардинальной проблемы философии, но как раз ставит ее во всей ее остроте. Всеобщие формы, которым подчинена деятельность человеческой «души»,— правовые, этические, художественные и прочие формы деятельности — противостоят индивиду как нечто вне его находящееся, с чем он вынужден считаться не менее (а в известном смысле — и более) строго, чем с чувственно воспринимаемыми формами вещей.

Психологический анализ ставит перед таким фактом: индивиду в качестве независимой от него реальности противостоит также и система *знаний*, система *всеобщих форм выражения* чувственно воспринимаемой действительности, система исторически сложившихся понятий, норм, категорий. Индивид этих всеобщих форм знания не образует сам — он перенимает их в готовом виде от других людей — в ходе своего образования.

Усваивая знания — всеобщие нормы, понятия, категории, схемы и

формы деятельности «души»,— индивидуальный «ум» имеет дело не прямо с «действительностью» в ее материалистическом значении, а с уже идеализованной действительностью, с действительностью, поскольку она уже нашла свое выражение в общественном сознании, в определении, в словесном выражении.

Общественно-человеческое освоение действительности совершается непосредственно через усвоение знания, через усвоение всеобщих понятий и категорий. И именно через усвоение знания индивид усваивает всеобщее (общественное) значение вещей, или, другими словами, вещи в их непосредственно всеобщем значении.

Тот факт, что Аристотель именно отсюда приходит к объективно-идеалистическому решению основного вопроса философии, прозрачно проглядывает в его рассуждениях из знаменитой XII книги «Метафизики».

Сначала он констатирует, что «существо мысли и предмета не одно и то же», имея в виду «мысль» как субъективную деятельность человека в ее отличии от «предмета» как чувственно-воспринимаемой вещи. Отличие это непосредственно состоит в том, что в одном случае «форма» осуществлена в «материи», а в другом — в слове, в словесном определении.

«Дело, однако, в том,— продолжает он тотчас вслед за этим,— что в некоторых случаях знание есть (то же, что) предмет знания; в области знаний творческих (т. е. в области «искусств».— *Прим. переводчика*) — это сущность, взятая без материи, а суть бытия, в области знаний теоретических логическая [1] формулировка (предмета) и (постигающая его) мысль».

В этом разъяснении отчетливо проступает «земная основа» его объективного идеализма, его совершенно в духе Гегеля звучащей дефиниции, согласно которой «одно и то же есть разум и то, что мыслится им».

Трудность, которая непосредственно лежит в основе его колебания в сторону объективного идеализма Платона, связана с самой природой теоретического знания.

Аристотель строго различает теоретическое знание («разум») от обычного знания, в разряд которого он относит чувственное восприятие, мнение и «рассудок». Обычное знание (в том числе «рассудок») воспринимает вещи в том их виде, в каком они существуют в непосредственно-эмпирической действительности.

«И чувственное восприятие, и мнение, и рассудок всегда — как мы видим — направлены на другое, а сами на себя (лишь) побочным образом»,— отмечает он в той же XII книге.

Специфическая же особенность теоретического знания, осуществляемого «разумом», заключается как раз в том, что здесь основным предметом оказывается не «другое» (т. е. формы, связанные в «материи»), а «формы» *как таковые*, взятые отдельно от материи, т. е. формы, поскольку они уже выражены в «логической» (что у Аристотеля значит в словесной) формулировке.

Иными словами, «разум» направлен не на «другое», а сам на себя, не на «вещи» просто, а на вещи, как они существуют в разуме, в совокупности знаний, в их всеобщей определенности, в лоне идеальной схемы действительности. Непосредственно это значит: теоретическое познание вещи заключается в исследовании различных взглядов на нее, в анализе определений ее «сущности».

Если обычное знание воспринимает те «формы», которые наличны в вещи, в том их сочетании, в каком они даны эмпирически, то теорети-

---

[1] Здесь буквально — *словесная*.

ческое знание стремится отделить необходимо присущие вещи формы от случайно присущих, выявить «причину» и т. д.

Обычное знание имеет дело с «формами», как они осуществлены в «другом», и просто фиксирует их по принципу: «Коррис — человек, двуногое, образованное, сидящее, белое, здоровое» — и т. д. и т. п. Иными словами, принцип обычного знания — это принцип простого эмпирического анализа и синтеза, рабски следующего за чувственной достоверностью, какой бы «дурной» и «неистинной» она сама по себе ни была.

В противоположность «обычному знанию» с его рабской зависимостью от «другого», т. е. от внешних ему обстоятельств, от единичного, «разум» выступает по отношению к эмпирии и к выражающему ее мнению в роли судьи. Он не просто придает чувственно-данному явлению словесное выражение, но «судит» его с точки зрения некоторых всеобщих принципов, прилагая эти всеобщие принципы в качестве меры истинности, в качестве меры согласия с «разумом». Как настоящий судья, разум прилагает к единичному некоторый всеобщий принцип и делает это с целью расследовать, насколько это единичное соответствует своей собственной всеобщей мере, своему собственному всеобщему значению в системе деятельности,— своей «сущности» или «цели».

Аристотель оказывается в итоге перед той самой трудностью, на которой выросла система Платона, перед трудностью, которая оказывается роковой для любого вида материализма, кроме диалектического. Эта трудность связана с действительной природой теоретического отношения к вещам, с активной ролью всеобщих определений в процессе рационального познания, с общественно-историческим характером и происхождением этих всеобщих определений.

Эмпирическое суждение типа «Коррис — белый» проверяется путем сравнения его с чувственно-данным прообразом и, с другой стороны, с общепринятым значением терминов. Совсем по-иному дело обстоит с суждениями того типа, которые Гегель назвал «суждениями понятия» («этот поступок добродетелен», «этот дом хорош» и т. д.). Здесь речь идет не о согласии словесного выражения факта с единичным фактом, а о согласии единичного факта с некоторым всеобщим критерием. Однако вся трудность заключается как раз в том, откуда и как в индивидуальном уме берется это всеобщее определение и каким путем можно выяснить его собственное содержание, «истинное значение» таких слов, как «благо», «прекрасное», «причина», «сущность», «начало», «целое», «часть» и т. д. Иными словами, вся проблема упирается в вопрос об объективном значении категорий — тех всеобщих определений, через которые ум познает вещи: их своеобразная природа заключается в том, что «с их помощью и на их основе познается все остальное, а не они через то, что лежит под ними»,— остро высказывает суть проблемы Аристотель.

«То, что лежит под ним» и в словесном выражении выступает как «подлежащее» («υποχείμενα»),— это единичные чувственно воспринимаемые вещи. Как таковые, они не могут быть ни прообразом, ни критерием истинности всеобщих определений, ибо они сами и существуют и выражаются благодаря наличию всеобщих «первых начал».

В сетях диалектической природы отношения всеобщего к единичному и бьется мысль Аристотеля. С одной стороны, «первой сущностью» выступает «единичное», с другой — «всеобщее», с одной стороны, форма, неразрывно связанная с «материей», с другой — чистая «форма» как таковая, как «энтелехия», как «то, ради чего» вещь такова, какова она есть.

Гениальность Аристотеля в плане этой проблемы обнаруживается в том, что он ни на мгновение не становится на ту плоскую точку зрения,

согласно которой «всеобщее» образуется путем простой эмпирической абстракции, путем отвлечения того «одинакового», чем обладают различные единичные вещи и явления. Впрочем, после той сокрушительной критики, которой был подвергнут абсолютный эмпиризм софистов в диалогах Платона, такой взгляд вообще был уже невозможен — ибо Платон блестяще доказал, что попытки определить «всеобщее» путем простой индукции моментально приводят к противоречию в определении. Как «абстрактно-общее» ни «благо», ни «красота», ни «сущность», ни «причина» в мире эмпирически данных фактов не выступают.

И поскольку теоретическое познание имеет дело не с теми более или менее случайными сочетаниями, в которых «роды» и «виды» выступают в составе единичных вещей и явлений, а с теми необходимыми отношениями, в которых эти «роды» и «виды» стоят друг к другу «сами по себе», независимо от любого возможного их эмпирического сочетания, постольку Аристотель вновь оказывается перед теми трудностями, которые послужили отправной точкой для учения Платона.

Под видом «божественного разума», как вечного и неподвижного прообраза, по которому должна равняться деятельность индивидуального человеческого ума, он также признает и мистифицирует не что иное, как факт реального господства всеобщего (общественно-человеческого) духовного развития над индивидом.

Система всеобщих категориальных определений действительности, со стихийной силой формирующаяся в совокупном духовном развитии, противостоит индивидуальному уму как независимая от него «идеальная» действительность. И поскольку он непосредственно обнаруживается только через совокупное развитие знания, в ходе которого она и образуется в действительности, постольку и получается известная иллюзия объективного идеализма. Исходя из психологического процесса — из процесса отражения действительности в индивидуальном уме,— понять возникновения категорий нельзя. Они образуются только в совокупном развитии духовной культуры, и индивидуальному уму противостоят как нечто «объективное», как такие «значения слов», которые навязываются индивиду с принудительной силой в ходе его приобщения к «знанию».

Потому-то в «первой философии» Аристотель и исследует непосредственно не «вещи», а вещи, как они *уже* представлены в «знании», т. е. рассматривает и «испытывает» различные теоретические определения, точки зрения, концепции.

Поэтому-то его анализ категорий часто и сбивается на «определение слов», на доходящее до педантизма выяснение тех оттенков, в которых употребляются такие слова, как «причина», «форма», «начало» и пр. На самом же деле здесь происходит вовсе не филологический анализ, а испытывание типичных, уже прочно откристаллизовавшихся в совокупном духовном развитии всеобщих определений. К своим выводам относительно «подлинного смысла» категорий он движется через тщательное прослеживание тех трудностей, коллизий и антиномий, которые возникли в столкновениях разных определений категорий, в борьбе школ и концепций.

Иными словами, гениальность Аристотеля и заключается в том, что он ищет объективные определения категорий именно там, где категории в действительности и возникают,— в совокупном процессе движения теоретического познания, а не в плане познания вещей индивидуальной «душой».

Индивидуальная душа — поскольку она мыслит — уже пользуется категориями, уже каким-то образом приобщена к «всеобщему разуму».

Реально же «приобщение» к разуму совершается как процесс усвоения знания. Поэтому-то Аристотель и считает, что теоретическое знание имеет в качестве «предмета», на который оно направлено, само же «знание», его принципы, никак не могущие быть выведенными из простого восприятия «вещей» индивидуальной душой.

В итоге и получается законченная концепция, суть которой заключается в том, что всеобщие определения «вещей» получаются только через исследование «знания». В исследовании «знания» мыслящий ум поэтому и имеет дело непосредственно с «самим собой», но результатом этого исследования выступает не что иное, как «божественная» идеальная схема истинной «умопостигаемой» действительности.

Мистифицирован здесь тот вполне реальный факт, что единичная «душа» всегда имеет дело непосредственно не с «вещами» как таковыми, в их чистой объективности, а с вещами в их общественно-историческом значении. Иными словами, между индивидуальной «душой», с одной стороны, и миром вещей — с другой, стоит такое «опосредующее звено», как общество с его развитой культурой. Индивид вообще относится к природе через общество, как член общественно-человеческого организма,— как в практическом действии, так и в теоретическом восприятии.

Поэтому в теоретическом познании индивидуальная «душа» прозревает в «мир вещей» через систему категорий «разума». Последние же противостоят ей как «идеальный объект», требующий специального усвоения. Приобщиться к «всеобщему» — значит превратить свой индивидуальный «ум» в орган «целого», значит усвоить ту систему всеобщих определений, которая, по Аристотелю, и есть не что иное, как сам «божественный разум».

Иными словами, здесь мы имеем дело с античным прообразом гегелевской концепции. Здесь в мистифицированной форме осуществляется не что иное, как исследование законов развития всей предшествующей Аристотелю духовной культуры греков, не что иное, как исследование тех коллизий и противоречий, в развертывании и разрешении которых и совершается всегда процесс теоретического познания действительности.

С этой точки зрения становится понятным известное ленинское замечание по поводу действительной ценности аристотелевской логики: «Логика Аристотеля есть запрос, искание, подход к логике Гегеля,— а из нее, из логики Аристотеля (который *всюду*, на каждом шагу ставит вопрос *именно о диалектике*), сделали мертвую схоластику, выбросив все поиски, колебания, приемы постановки вопросов» [1].

Иными словами, действительное завоевание Аристотеля лежит не в его разработке схем «аподектического» знания, которое он сам считал воплощением абсолютной истины, абсолютно «достоверным» знанием, а как раз в той самой «диалектике», которую он сам ставил рангом ниже. Ибо «диалектика» в понимании и определении самого Аристотеля и есть способ исследования и «испытывания» (на истинность) различных всеобщих точек зрения, способ, включающий в свой состав выявление и разрешение противоречий в определениях,— короче говоря, и есть тот самый «способ» постановки вопросов, на основе которого разработана и «Метафизика», и «Физика», и работа «О душе», и все те гениальные его сочинения, которые составили эпоху в развитии философии.

Если не искажать подлинный облик Аристотеля в угоду одной из современных концепций «логики», то приходится констатировать, что в

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 326.

его учении действительно переплетаются не только различные, но и прямо взаимоисключающие точки зрения на мышление, на его формы, на отношение мышления к объективной реальности. Материалистический взгляд на отношение форм мышления к формам вещей у него то и дело уступает место идеалистическому взгляду на «разум» как на деятельность, направленную только на самое себя, «онтологическое» толкование «форм мышления» перепутывается с формально-синтаксическим и даже грамматическим их пониманием, мышление рассматривается то с точки зрения его предметной истинности, то с точки зрения его чисто психологической формы и т. д. и т. п.

Внутренние трещины пронизывают и самое «объективную» логику Аристотеля. Внутри его подлинной «логики», т. е. внутри «Метафизики», борются между собой не только взаимоисключающие принципы материализма и идеализма, но также и диалектика с метафизикой. Блестящий мастер диалектики как метода раскрытия и разрешения противоречий в теоретических определениях, он, однако, не может справиться с проблемой совпадения противоположностей и ведет упорнейшую борьбу против Гераклита. Правда, этот принцип «запрета противоречия», который он при этом формулирует, означает у него всего-навсего, что «человек не есть триера». Запрет вовсе не носит того абсолютно формального характера, который он приобрел у стоиков. У Аристотеля «запрет» касается, собственно, только непосредственного эмпирического существования. К бытию вещи «в возможности» он уже неприменим. А это ограничение (при том гибком понимании отношения «возможности» и «действительности», которое развивает Аристотель) сразу же ликвидирует или, во всяком случае, существенно подрывает метафизическое толкование «запрета».

И совсем не случайно стоики, превратившие аристотелевские идеи в мертвые каноны, были вынуждены «исправить» Аристотеля в этом пункте. Чтобы придать «запрету» характер абсолютной формальной нормы, они отвергли «противоречие» — как совпадение взаимоисключающих определений — также и в плане «возможности».

Совершенно ясно, что превращение аристотелевской версии «запрета» в абсолютно формальный канон логики было органически связано у стоиков с антидиалектическим пониманием необходимости, с фатализмом их «этики» и «физики».

Все это лишний раз доказывает, что если Аристотеля и считать «отцом логики», то «отцом» гегелевской логики он является не в меньшей, а в гораздо большей мере, чем родоначальником той специфической школы в логике, которая до сих пор мнит себя единственной «логикой в собственном смысле слова», единственной законной наследницей Аристотеля.

Развитие философии после Аристотеля происходило в исторических условиях развала и разложения античного рабовладельческого строя и его государственности.

Глубокую внутреннюю связь трех основных послеаристотелевских учений (стоицизма, скептизма и эпикуреизма) с этим роковым для античного мира процессом выявил уже Гегель, а молодой Маркс в докторской диссертации осветил ее с той максимальной четкостью, которая только возможна на почве объективно-идеалистического взгляда на историю. При всей ложности понимания общих причин, вызвавших крушение как реального греческого мира, так и его обобщенно-философского выражения в системе Аристотеля, глубоко верным остается понимание того факта, что это — две формы выражения чего-то «третьего»,

по Гегелю, кризисного момента в процессе реализации абсолютного духа в мире, а согласно материалистическому пониманию истории — крушения рабовладельческой формации.

В характеристике эпохи, породившей учения стоиков, скептиков и эпикурейцев, у Маркса уже заключена общая оценка того отношения, в котором эти три школы находятся к предшествующему развитию философской мысли.

И если крушение мировой империи Александра Македонского, искусственно объединившей на краткое время совершенно разнородные элементы, не раз уподобляли судьбе системы Аристотеля, также разорванной центробежными силами вошедших в ее состав взаимоисключающих принципов, то с точки зрения материалистического понимания истории это сходство судеб вполне понятно. Художественный образ молодого Маркса глубоко верно передает настроение эпохи, начавшейся после Аристотеля: «Так, например, эпикурейская, стоическая философия были счастьем для своего времени: так ночная бабочка, после захода общего для всех солнца, ищет света ламп, которые люди зажигают каждую для себя».

Стройное здание греческого мира рушилось на глазах его обитателей,— спасти «целое» было уже невозможно, и каждый старался спасти хотя бы часть привычного мира. Неудивительно, что и система Аристотеля — эта обобщенно-философская схема античного сознания — повисла в воздухе. Развалилось то «целое», «благо» которого эта система принимала в качестве всеобщего (связующего) принципа, и рассыпались те элементы, которые этот принцип скрепляли.

Развитие философии в этих условиях и не могло совершаться в форме дальнейшего целостного развития аристотелевской системы.

Аристотель исходит из «целого» и рассматривает человеческого индивида как реально подчиненный этому целому элемент. «Целое с его всеобщим порядком — предпосылка всех его построений. Поэтому в мышлении человеческий индивид и способен рассматривать самого себя как бы «со стороны» — с точки зрения того универсального «целого», органом которого является мыслящая душа индивида.

На этой основе он рассматривает вопрос об отношении «всеобщего» к «единичному» как чисто логический вопрос, берет его сразу во всеобщей форме.

Совсем иная исходная точка зрения у его преемников. Здесь вопрос об отношении «единичного» ко «всеобщему» с самого начала антропологизируется,— он встает прежде всего как вопрос об отношении *единичного человеческого индивидуума* ко всему остальному «миру», всеобщие контуры которого сделались колеблющимися, неясными, неустойчивыми. Тот всеобщий «порядок вещей», вне головы, который Аристотель считал «божественным», считал мерой и критерием правильности единичного ума, заколебался.

Его четкие контуры расплавились и лишились всякого «божественного» значения. В «порядке вещей» вне головы грек этой эпохи уже не мог усмотреть твердой опоры для мышления, как и в системе знания, этот рушившийся порядок выражавшей.

Здесь-то и возникает знаменитое представление стоиков, резко отделяющее их логику от логики Аристотеля. Если для Аристотеля слово «логос» есть обозначение вещи, а вопрос о значении слова совпадает с вопросом о значении вещи в системе действительности, то у стоиков под «смыслом слова» понимается то внутреннее состояние души, которое возбуждено вещью.

Между вещью, ее объективной формой, с одной стороны, и словесным знаком — с другой, стоики ставят промежуточное звено, которого не было у Аристотеля: физиологически-психологическое состояние индивидуальной души, то «изменение», которое происходит в «душе» при воздействии вещи. Слово, согласно стоикам, обозначает уже не вещь, а только *способ переживания вещи индивидом*. Эта позиция стоиков представляет собой довольно эклектический гибрид грубо физиологического материализма с чистейшим субъективным идеализмом. Вопрос об отношении «единичного» ко «всеобщему» сразу же низводится из всеобщелогического плана (в котором он ставился и решался у Аристотеля) в план отношения чувственного восприятия (переживания) вещи — к слову, т. е. в психологически-семантический план рассмотрения.

Если Аристотель рассматривает определения разума как непосредственное выражение всеобщего объективного положения вещей вне и независимо от индивида существующего, как непосредственное выражение объективно-всеобщих форм действительности, то в этом он совершенно прав.

Когда же скептики и стоики оказываются перед тем фактом, что те объективные формы вещей, которые Аристотель представил в своей системе как «вечные», как «соответствующие божественному разуму», размываются потоком событий, они прямо отсюда делают вывод, что аристотелевские определения — это чисто словесные иллюзии, чисто субъективные фантомы, которым не только не соответствует, но и никогда не соответствовала никакая объективная действительность.

Иными словами, из того обстоятельства, что ряд определенных понятий аристотелевской системы перестал соответствовать объективному положению дел (поскольку оно изменилось) и что в объективной действительности уже нельзя обнаружить форм, которые соответствуют этим понятиям, делают вывод о словесной природе понятия вообще.

У Аристотеля «смысл слова» предметен. Это значит, что развернуть определение слова, обозначающего предмет, можно только на пути определения предмета, на пути выяснения его объективной роли в системе действительности.

Не то у стоиков. Слово у них выражает не предмет, а всего-навсего то «изменение», которое предмет произвел в «душе индивида», то внутреннее состояние души, которое они и именуют «смыслом слова».

Это пресловутое «лекта» — прообраз формально-логического представления о «понятии» — и есть то, что «высказывается» с помощью и в виде слова как фонетически определенного звука. Уже поэтому для стоика важно непосредственно не предметное «значение» слова, а тот «смысл», который с этим словом связавается в «душе».

Иными словами, взгляд Аристотеля на отношение слова и мысли интерпретируется чисто формально. У Аристотеля то, о чем высказывается речь, есть предмет и его объективная форма. У стоиков «то, что высказывается» («лекта»), ни в коем случае не есть предмет, а только то, как он переживается индивидом, некоторое субъективное состояние индивидуальной души.

Такое смешение понятий связано с тем, что стоики в качестве субъекта познания рассматривают отдельного, изолированного индивида, в то время как Аристотель хотя и в идеалистически-мистифицированной форме, но признавал в качестве такового совокупный общественный разум людей, к которому индивид приобщается через усвоение знания, через усвоение всеобщих определений вещей.

Поскольку исходной точкой рассмотрения сделан индивид, постольку

стоики и рассматривают отношение этого индивида к окружающему его миру. Связь этого индивида с природными вещами осуществляется через ощущение и восприятие, а связь с другими людьми — через слово, через речь. И именно поэтому вопрос о согласии знания, как такового, с предметом постоянно смешивается у них с вопросом о нормах, обеспечивающих однозначность взаимоотношения между отдельными людьми.

Это органическое смешение и лежит в основе всей их логики, в основе их крайней форматической интерпретации аристотелевских идей.

Их «логика» (они также называют ее «диалектикой», хотя она не имеет уже ничего общего с аристотелевской «диалектикой») состоит из двух частей. Первая — «фонэ» — трактует об «обозначающем», о средствах словесного выражения, о частях речи. Здесь рассматриваются буквы алфавита как «составные части слова», физиология звука, грамматика, каноны составления фраз и слов, стихов и фраз, и даже формальные закономерности соотношения музыкальных тонов.

Вторая часть их «логики» толкует об «обозначаемом», т. е. о «содержании слов», о «лекте», о смысловой стороне речи, и называется «семайномена». Здесь мы имеем дело с четко оформившимся античным прообразом современной «логической семантики».

Эти обе части внешним образом объединяются в одну науку на том основании, что общим для обеих фундаментальным понятием оказывается «слово» как элемент человеческой речи. Отсюда — из непосредственно этимологического значения термина «логос» («слово») — стоики и производят название своей науки — «логика», как наука о слове, о словесном выражении, его формах и структурах.

Мышление и речь, таким образом, начисто отождествляются уже в исходном пункте, и учение о мышлении сливается с грамматикой, с риторикой. Мышление, согласно стоикам,— это та же речь, только рассматриваемая со стороны ее «смыслового содержания», со стороны ее семантического состава.

Представления о «содержании» слова и речи приобретают рафинированно-формальный характер. Под «содержанием» имеется в виду уже не предметное значение слова и речи, как у Аристотеля, а та «сумма признаков», которая приписана слову людьми — приписана отчасти стихийно, на основе антиципатии, «продепсиса», отчасти же путем искусственного соглашения. Именно от стоиков и ведет свое начало дурная манера сочинять искусственные термины с педантически перечисленными «признаками». С этим же связана и их идея «логической таблицы» — своеобразного словаря-лексикона, где все термины определяются через родовидовую схему — прообраз семантической затеи с искусственным языком, который якобы способен устранить все проблемы и противоречия во взглядах.

На этой основе стоики и производят переоценку и переосмысливание аристотелевских идей, придавая им характер абсолютных норм «истинной речи», формалистически интерпретируют аристотелевское учение о силлогизмах, закон «запрета противоречия» и «исключенного третьего», который в их трактовке становится в антагонистическое отношение к диалектике.

Естественно, что если учение о мышлении без остатка формализовано, то учение о всеобщих формах объективной действительности, у Аристотеля органически входившее в «логику», в «диалектику», полностью обособляется в эклектическую натурфилософскую онтологию,— в физику, разбавленную спекулятивно-мистическими фантазиями о периодически повторяющемся мировом пожаре и т. д. Место строго продуманной системы

Аристотеля занимает пестрая смесь материалистических и идеалистических идей.

Все это позволяет сделать вывод: стоическая интерпретация мышления и учения о мышлении ни в коем случае не представляет собой дальнейшего развития аристотелевского учения. Эта интерпретация ликвидирует все те диалектические моменты, которые имелись в аристотелевском учении о мышлении, о его всеобщих формах, об их отношении к всеобщим формам объективной реальности.

Заслуга стоиков — вовсе не в дальнейшем развитии аристотелевской «логики», а в тех скрупулезных (часто очень тонких) исследованиях, которым они подвергли проблемы выражения действительности в речи, в слове — иными словами, синтаксически-речевую действительность человеческого мышления. Мышление рассматривается у них уже не столько со всеобще-логической точки зрения, сколько с точки зрения тех форм, в которых оно осуществляется индивидуальным субъектом, т. е., по существу, психологически. В этом плане стоики сделали немало тонких наблюдений над реальными трудностями и парадоксами, связанными с проблемой однозначности употребления слов-терминов, с вопросом об отношении представления и речи, однозначности взаимопонимания и т. д. и т. п.

Однако в понимании действительных всеобщих форм мыслящего познания — категорий — они не только не пошли дальше Аристотеля, но крайне ухудшили то, что у него было, умертвив своей узкоформальной интерпретацией все живые диалектические прозрения Стагирита. Там, где Аристотель видит и необходимость, и случайность, а стало быть и трудность понять их реальное взаимоотношение, стоики видят только необходимость.

Там, где Аристотель видит, остро выражает и затем исследует наличие противоположных определений одной и той же вещи, всегда стараясь найти выявленному противоречию конкретное разрешение, стоики своим формально трактуемым «запретом» закрывают даже возможность выразить противоречие в речи, не говоря уже о возможности это противоречие конкретно исследовать. «Запрет противоречия» превращается в их руках в априорный абсолютный канон «правильной речи» и в этом виде заранее исключает диалектику даже в ограниченно-аристотелевском ее понимании.

Если по Аристотелю наличие двух антиномически сталкивающихся «мнений» указывает на необходимость исследовать действительность дальше и глубже, чтобы обнаружить за «мнениями» действительный их прообраз — тот самый прообраз, который с одной точки зрения выглядит так, а с другой — прямо противоположным образом,— то, согласно логике стоиков (их пониманию «запрета»), такой путь заранее исключается. Для них уже «третьего не дано» — и надо выбирать между двумя «мнениями», одно считать истинным, а другое — ложным.

Эта версия «запрета» органически связана с плоским эмпиризмом стоической «логики»: речь должна «правильно» и однозначно выражать то, что индивид непосредственно воспринимает своими органами чувств в состоянии «каталептической фантазии», т. е. в конце концов индивидуальное переживание предмета субъектом и является у них последним критерием «истинности речи», истинности познания. Ясно, что такое толкование «критерия истины», по существу, психологично, и «логика» в итоге сводится к совокупности тех формальных канонов, которые должны соблюдать при словесном выражении чувственно воспринимаемой действительности.

Поэтому-то «логика» («диалектика») Стои и сливается по всему реальному составу с тем, что Платон и Аристотель называют «эристикой», риторикой и грамматикой, а элементы действительной логики Аристотеля включают в себя весьма эклектически и в крайне формализованном виде. Не случайно в логике стоиков уже можно усмотреть тенденцию номиналистической традиции.

Этими «усовершенствованиями» стоики и подготовили аристотелевскую логику к восприятию ее «отцами церкви», сделали шаг на том пути, на котором «логика» приобрела тот самый вид, который Кант спустя две тысячи лет посчитал окончательно, раз навсегда установленным.

Время для материалистического преобразования аристотелевской диалектики в ту эпоху еще не настало — для этого не было ни естественнонаучных, ни общественно-исторических предпосылок. В итоге аристотелевское толкование «тождества» всеобщих форм разума и всеобщих форм «бытия» у стоиков и у Эпикура попросту отбрасывается.

У Эпикура развивается последовательно материалистическое понимание и того и другого, у стоиков эклектически соединяются и материалистическое, и идеалистическое толкование и мышления и бытия. Но ни Эпикур, ни стоики, ни перипатетики уже не могут поставить проблему на ее аристотелевском уровне. Пути «логики» и «онтологии» расходятся с этого пункта на целые тысячелетия, чтобы вновь скреститься только на рубеже XVIII—XIX веков и окончательно слиться на материалистической основе у Маркса и Энгельса.

Завершая рассмотрение древнегреческого цикла развития философии, нам остается коротко охарактеризовать древних скептиков. В плане нашей проблемы они интересны только с одной стороны. Если древнегреческая философия наметила все те области знания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика, то скептики — эти последние «историки философии» античности — все эти области знания перечислили и расклассифицировали, и именно как *проблемы*, поставленные, но так и не решенные. Как проблемы, завещанные античной философией более счастливому для философии времени.

Это — знаменитые «тропы» скепсиса, общим выводом которых оказывается *«воздержание от суждения»* вообще, от рационального постижения тайн бытия, тайн человеческой жизни. Проблемы нагромождаются тут на проблемы, переплетаясь между собой так, что не остается никакой надежды разрешить хотя бы одну из них, ибо все они связаны в один клубок,— и весь клубок намотан вокруг проблемы *противоречия*.

Вот они, знаменитые десять «тропов скепсиса», десять решающих проблем, завещанных будущему античной философией:

1. Суть первого тропа выражена Секстом-эмпириком так: мы не можем «судить ни о наших представлениях, ни о представлениях других живых существ, *так как сами являемся частью общего противоречия* и вследствие этого более нуждаемся в решающем и судящем, чем можем судить сами...». Мы можем только «сказать, каким нам кажется подлежащий предмет, но воздержимся от утверждения, каков он по природе...». Ибо сразу же возникают противоречия,— ибо мы сами устроены так, что даже один и тот же предмет в двух уже живых существах выражается как два не только разных, но и несовместимых без противоречия...[1]

[1] Правда, и тут вопрос, возникающий перед Секстом: «А имеют ли животные разум?»

2. Второй троп — второе неразрешимое противоречие в суждениях — возникает в силу того, что из всех живых существ люди суть наиболее несходные между собою и потому необходимо и естественно противоречащие друг другу существа. Разные у нас тела, а к тому же еще и «души», которые находятся в постоянном конфликте с нашими собственными телами. И ежели живые существа вообще противоречат друг другу потому, что у них по-разному устроены тела, то человек противоречит еще и сам себе, ибо состоит из противоречащих друг другу половин,— из души и тела... И к тому же еще и трудности, создаваемые *речью,* Словом, Логосом...

3. «Если же некоторые из догматиков, будучи самолюбивыми, утверждают, что в суждении о вещах нужно отдавать предпочтение своим перед другими людьми, то мы, конечно, знаем, что их требование неуместно. Ибо и они сами составляют часть этого противоречия...»

Этот троп в комментариях, пожалуй, и не нуждается.

4. И один и тот же человек, даже и догматик, противоречит сам себе. В зависимости от изменения состояний его тела и души он переживает «одно и то же» по-разному.

5. И не только от состояний его тела и души, а и от внешних обстоятельств зависит то, что «одни и те же» предметы кажутся нам то такими, то прямо обратными...

6. И от «примесей». Нет нигде «чистых» предметов, какими их хотело бы представить наше суждение, наше мышление...

7. И от изменений, происходящих в вещах и в нас самих,— все превращается в свою противоположность в зависимости от «соотношений величин и составов»,— количество вдруг превращается в качество, противоположное исходному, и наше суждение противоречит тому, какое мы вынесли минуту назад...

8. И от «отношений», в контексте коих воспринимается «одна и та же» вещь...

9. И от того, часто или редко попадает нам вещь в глаза. Редкая может попадаться часто, а обычная — редко. И мы опять впадаем в противоречие...

10. И от нравственных наших установок. Нравы несходны, противоречат один другому, и суждения, ими управляемые,— тоже...

В итоге мы не знаем ничего, о чем могли бы категорически судить — это так, а это не так.

Одно лишь достоверное знаем мы о мире и о самих себе — это то, что и миром, и нами самими властно правит *противоречие.* Вот это-то уж бесспорно. Это-то уж безоговорочно доказала история жизни и философии античной Греции,— это ее бесспорный итоговый вывод. Миром и нами — а стало быть, и нашими суждениями, нашим мышлением,— правит *диалектика.* Нравится нам то или нет — это так. Это одновременно и объективная и субъективная истина, добытая историей познания.

Это, по-видимому, и хотел сказать Ленин, отмечая, что древнегреческая философия лишь *наметила те области познания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика.* Теория познания как диалектика. Логика «суждения» как диалектика. Как логика, не боящаяся противоречий, а умеющая их разрешать.

РАЗДЕЛ II

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА



ОПЕРЕДИВШИЙ СВОЕ ВРЕМЯ

Спиноза навсегда вошел в историю человеческой культуры как философ, чье имя стало чуть ли не символом философии. Поэтому в прямой зависимости от того, как мы понимаем философию, мы понимаем и Спинозу, роль и значение его личности и его учения в истории человечества — ее прошлого, ее настоящего и ее будущего.

Как философ Спиноза — наш современник. И не потому, что мы отстали на 300 лет, а потому, что он на 300 лет опередил свое время, поставив проблемы, не решенные человечеством и поныне, с такой ясностью и остротой, что это может вызвать недоумение: как и почему это стало возможно? И не только поставить, а и найти им решение, до сих пор озадачивающее своей общетеоретической точностью, бескомпромиссностью и неумолимой последовательностью приводящих к нему размышлений...

Своим прямым собеседником — оппонентом ли, единомышленником ли — считали Спинозу такие гиганты, как Фихте и Дидро, Лейбниц и Гете, Гердер и Гегель, Фейербах и Карл Маркс, Плеханов и Альберт Эйнштейн, а ироничный Генрих Гейне, стараясь найти наиболее точный эпитет, выражающий величие Гете, назвал его «Спинозой поэзии».

Три столетия продолжает идти Спиноза в авангарде европейской и мировой культуры, все это время оставаясь в самом эпицентре решающих теоретических и идеологических схваток между основными борющимися силами так называемого Нового времени. И все время — на стороне именно тех сил, которые рано или поздно в этих схватках одерживали победу.

В чем же разгадка этого удивительного феномена? На какие важные вещи, волнующие людей и поныне, впервые открыл человечеству глаза этот грустный и задумчивый человек, проклятый при жизни от имени всех богов земли? Какой таинственной силой наделила его Природа, что он сумел выйти победителем из смертельной схватки с таким могучим противником, как объединенные силы трех «мировых религий», поддержанный всей мощью косности традиционного мышления своей эпохи?

Ответ один. Это могло случиться лишь потому, что Спиноза не был богоборцем-одиночкой, каким его не раз изображали. Потому, что на его стороне незримо сражалась всеодолевающая власть мировой необходимости, или, говоря конкретнее, мощь социального прогресса. Потому, что, не придавая особого значения своей персоне и искренне считая себя лишь одним из бесчисленных рядовых борцов за прогресс человеческого рода, Спиноза отдал себя без остатка на беззаветное служение ему.

Когда-то Гете сказал, что гений — это интеллект, зажатый в тиски необходимости. В этом разгадка гения Спинозы, его личности и его интеллекта. «Индивидуум есть сын своего народа, своего мира, и он лишь проявляет субстанциальность последнего в своей собственной форме»,— утвер-

ждал, и не без влияния Спинозы, Гегель. И это тоже проливает свет на загадку Спинозы и спинозизма. Поэтому понять Спинозу — значит прежде всего понять его время и его народ, лучшим выразителем «субстанциальных» (т. е. главных, глобальных, решающих) интересов которого он стал.

XVII век в истории Европы — век переломный, кризисный, жестокий: живьем сжигают «еретиков», воюют католики с протестантами, христиане с турками-мусульманами, испанцы с индейцами, немцы с немцами... Льется кровь, грохочут пушки, обрушиваются топоры на головы приговоренных, мир оглашают крики ярости и боли, ненависти и отчаяния.

Так начинается для Европы Новое время — эпоха буржуазно-капиталистического развития всей ее культуры и всего ее бескультурья, эпоха торговли и промышленности, эпоха напряженного труда и взрывов научного мышления, чередующихся со взрывами кровавого мракобесия, со всеми ее противоречиями, которые будут отныне сопровождать эту эпоху до самого ее конца.

В этом мире и проснулся к духовной жизни юноша Спиноза. Ему повезло с самого начала больше, чем многим. Амстердам — столица Нидерландов, сумевших на время отгородиться от кровавых безумий, бушевавших в соседних странах,— как раз переживал довольно мирную пору своей буржуазной молодости, ремесел, торговли, искусства, промышленности и науки. По сравнению с другими странами Европы эта страна могла в те годы показаться раем земным. Но не «конкистадоры» ли Ост-Индской компании показали всем последующим поколениям колонизаторов образец жестокости и грабежа народов заморских территорий?!

До прямой поножовщины религиозные распри в Нидерландах доходили редко, хотя, как и везде, католики до хрипоты спорили с протестантами, христиане с иудеями, а различные группы протестантов — друг с другом. Все главные идейные течения тогдашней Европы были тут представлены как в реторте. Со всего мира стекались сюда потоки товаров и потоки информации. И мыслить тут приходилось с учетом горького и тревожного опыта всего окружавшего Нидерланды мира. Понимая при этом, как ненадежно завоеванное благополучие этого островка среди бушующих кровавых волн океана мировых событий.

Нет, жизнь и тут отнюдь не была идиллической. Именно это и заставляло людей размышлять над проблемами века всерьез, а не на досуге, не для удовлетворения склонности к безмятежному философствованию. В частности, и над проблемой религиозного разобщения людей, казавшегося им самим первопричиной их взаимной вражды и нетерпимости, а стало быть, всех войн, грабежей и кровопролитий. И не в известной веротерпимости, а как раз в обратном приходится искать разгадку того направления, в котором очень рано стала развиваться мысль Спинозы:

«...Изложу причины, побудившие меня взяться за перо.

Я часто удивлялся, что люди, хвалящиеся исповеданием христианской религии, т. е. исповеданием любви, радости, мира, воздержанности и доверия ко всем, более чем несправедливо спорят между собою и ежедневно проявляют друг к другу самую ожесточенную ненависть; так что веру каждого легче познать по поступкам, чем по добродетелям».

Это говорил человек, на своем собственном горьком опыте убедившийся, что христианская нетерпимость ничуть не лучше, ничуть не мягче, чем нетерпимость мусульманская или иудейская, всю яростную тупость коей он испытал уже в ранней юности. Сегодня кое-кому очень не хотелось бы даже вспоминать об отлучении Спинозы, но История «почему-то» навсегда

запомнила два такого рода отлучения — Уриеля Д' Акосты и Спинозы!

Один вид фанатизма ничуть не лучше любого другого — вот в чем рано убедился юноша Спиноза и о чем он открыто заявил миру, вызвав на себя огонь всех видов религиозного мракобесия сразу. Все партии объединились против того, кто не пожелал присоединиться ни к одной из них, чтобы обличать во славу одной из разновидностей безумия и ханжества все остальные. Все хороши, все хуже. Это и стало исходной точкой его философии.

А вовсе не «добрые» традиции иудейства, христианства или мусульманства, как то до сих пор пытаются утверждать современные высокоученые враги его позиции — и иудейские, и христианские биографы, старающиеся во что бы то ни стало отыскать корни его учения именно в толще религиозных традиций, чтобы изобразить его «Этику» как светскую разновидность иудейско-христианского «человеколюбия».

«Давно уже ведь дело дошло до того, что почти всякого, кто бы он ни был — христианин, магометанин, еврей или язычник,— можно распознать только по внешнему виду и одеянию, или по тому, что он посещает тот или этот храм, или, наконец, по тому, что он придерживается того или иного мнения и клянется обычно словами того или другого учителя. *Житейские же правила у всех одинаковы»* (выделено мною.— *Э. И.*).

Чтобы заметить это в Амстердаме, вовсе не нужно было обладать сверхпроницательным философским умом, тем более гениальным. Нужна была только элементарная наблюдательность. И еще — элементарная интеллектуальная честность — как перед самим собой, так и перед другими. И еще — известное интеллектуальное мужество, сочетаемое с мужеством нравственным, с готовностью претерпеть неприятности, может быть и немалые, в борьбе за право говорить людям правду. Простую правду, которую они то ли не видят, то ли не хотят признать.

Потому-то эта истина и была высказана в Амстердаме, что Амстердам оказался в те годы подлинной ретортой буржуазного развития Европы. Подлинным центральным храмом города тут рано стала Биржа, а те «житейские правила», которым одинаково следовали тут и еврей, и христианин, и магометанин, и язычник, были достаточно просты, циничны и в то же время неукоснительны. Правила, выражавшие суть товарно-денежных отношений. Правила, обеспечивающие процесс присвоения чужого труда.

Этим правилам молодой Спиноза тоже не захотел следовать: он предпочел своими руками шлифовать линзы и стекла для очков и приборов. Тем самым он также встал в нравственную и интеллектуальную оппозицию не только к миру религиозной поэзии, но и — что не менее важно — к миру торгашеской прозы, денежного капитала и присвоения чужого труда.

Здесь, а не где-либо еще и следует, верно, искать разгадку гуманистического благородства его мышления и его личности, его логики и его этики. Здесь же надо видеть и гарантию бессмертия его философской системы.

Его философия, изложенная в «Этике», «Богословско-политическом трактате», «Трактате об очищении интеллекта» и хорошо дополненная перепиской,— это естественная теоретическая позиция человека, умеющего и любящего своими, а не чужими руками делать умные и полезные для другого человека вещи, не торговать ими, извлекая из этого корысть, равно как и из красивых слов о «пользе труда», «воздержанности» и тому подобных «моральных ценностях», составляющих официальный кодекс мира торговли и эксплуатации человека человеком.

Поэтому «Этика», которую он не торопясь писал в тиши, без расчета на литературный успех и славу, и смогла сделаться подлинным сводом нравственной аксиоматики лучшей фракции нарождавшегося в муках общества — его *трудящейся* фракции, его *рабочего* сословия, и никак не фракции (класса) дельцов, торгашей и банкиров. Отсюда ее неподдельный демократизм — демократизм и логики, и чувства.

Это он, Спиноза, триста лет назад подписал смертный приговор не только всем религиям земли, но и их философскому концентрату — идеализму, показав ясно, как на ладони, общую им всем суть: антропоморфизм, равно как и всем формам агностицизма — своей теорией познания. Все легенды о боге, об абсолютном духе и прочих сверхъестественных существах — это лишь нагромождение антропоморфных иллюзий, которые человек создает о всемогущей силе бесконечной Природы, приписывая им весь свой собственный эгоизм, всю свою собственную ограниченность — и национальную, и индивидуальную, и всякую иную,— и именно потому, что столь же мало и плохо знает и понимает самого себя, свою собственную природу. А отсюда двойная и потому безвыходная ложь.

Последовательный материализм Спинозы прямо обязывал его, во-первых, очистить человеческие представления о природе (о «боге») от всех следов антропоморфизма, а во-вторых, понять самого человека, по образу и подобию которого кроилось до сих пор представление о «боге», как реальную, телесную частичку великого природного целого. Как крайне своеобразный «модус субстанции», как мыслящее тело.

Мышление — это самое загадочное свойство человеческого тела, которое в силу своей загадочности как раз и дает больше всего поводов для различных суеверий,— так же невозможно отделить от человеческого тела, как и другой его атрибут — «протяженность». Мышление — не что иное, как способ активного действования протяженного тела человека, живущего среди других протяженных тел и взаимодействующего с ними. Отсюда и общее понимание природы мышления, до сих пор поражающее своей точной материалистической нацеленностью: это присущая каждому мыслящему существу способность строить свои действия, сообразуясь с формой и расположением всех других тел, а не с особой формой и особым расположением частиц, из коих оно само устроено. Мышление в идеале, в пределе своего развития, есть поэтому способность человека (или подобного ему в этом отношении существа) осуществлять свою активную деятельность в мире сообразно совокупной мировой необходимости.

А это и есть свобода. Чем человек активнее, чем большее количество внешних тел он вовлекает в свою деятельность, подвергаясь в силу их противодействия ответным воздействиям с их стороны, тем больше мера его свободы, ибо чем лучше он знает природу вещей, тем умнее (а стало быть, и успешнее) он с ними действует, тем меньше он испытывает их неодолимое сопротивление. Абсолютная свобода — абсолютно полное согласие действий человека с совокупной мировой необходимостью. Реальному, земному человеку до этого, разумеется, очень далеко, но направление, двигаясь по которому он может достигать все большей и большей свободы (единственно доступной ему свободы), этим очерчено совершенно точно и *однозначно. И навсегда.*

Такое понимание мышления и связанной с ним свободы мог подарить миру только человек труда. Человек, знавший цену и своего и чужого труда, работы умных человеческих рук и потому по достоинству сумевший оценить ту первозданную — никаким «бестелесным духом» не опосредо-

ванную, прямую — связь, существующую между работой человеческой головы и работой человеческих рук, которая и разрешает материалистически старинную загадку отношения «души и тела», пресловутую «психофизическую проблему».

Действует в мире и «мыслит» о нем одно и то же тело — тело живого человека. А не два разных, неизвестно как сообщающихся между собой существа, одно из которых — «душа», а другое — «грешная плоть», сама по себе души и мышления якобы лишенная.

Разделение человека на «душу» и «тело», из которого исходит любая религия,— это членение в принципе, с самого начала, ложное. Прочность же этого представления, с которым не смог распрощаться даже великий и проницательный Декарт, покоится на иллюзии, неизбежно создаваемой «интроспекцией» — самонаблюдением. Когда человек внимательнейшим образом, как это делал Декарт, вслушивается и всматривается в свои собственные «внутренние состояния», он, естественно, становится слеп и глух ко всему, что присходит вокруг. Непосредственно данные ему внутренние состояния собственного тела он при этом сознает, а «могущества внешних причин», которые эти состояния вызвали, он не только не сознает, но даже и рассматривать не хочет.

Так и возникает иллюзия «свободной воли»: «Ребенок убежден, что он свободно ищет молока, разгневанный мальчик — что он свободно желает мщения, трус — бегства. Пьяный убежден, что он по свободному определению души говорит то, что впоследствии трезвый желал бы взять назад...»

Поэтому-то ребенок, мальчик, трус и пьяница так легко и начинают верить в сказку о «свободной воле» и об особой — бестелесной и бессмертной — «душе», которая «свободно» командует человеческим телом, будучи сама абсолютно неподвластна связи и порядку вещей в телесном мире вообще, а подвластна только воле и разуму «бога». И сам «бог» начинает тут представляться как такая же «бестелесная душа», наделенная совершенно безграничной «свободой воли», т. е. по образу и подобию ложного представления человека о самом себе...

Принципиально отвергая религиозную иллюзию «свободы воли», Спиноза тем самым впервые устанавливает действительно материалистическое понятие и «воли» и «свободы». Воля толкуется им как вполне реальная способность человеческого тела активно двигаться в мире других тел природы, активно воздействуя на них и подвергаясь их активному противодействию, т. е. испытывая «страдательные», пассивные состояния. Но в таком понимании воля ничем не отличается от мышления, от разума. Это просто лишнее название для мышления — для способности строить свои действия, считаясь с природой (с формой и расположением) всех внешних тел, а не со своими собственными «внутренними состояниями».

Поэтому-то «свободной» эта воля бывает тогда, когда человеческое тело действует сообразно «порядку и связи вещей», а не вопреки им. Когда же человек начинает делать то, что ему «желается», не желая считаться ни с чем, кроме своих желаний, он, естественно, сразу же упирается в неодолимое сопротивление окружающего мира, мира других людей и вещей, и никакой «свободы» не достигает, оставаясь при иллюзии свободы.

Под волей Спиноза и понимает умное, разумное влечение или стремление тела человека, т. е. такое влечение и стремление, которое согласуется с общим порядком и связью тел (как других людей, так и вещей) окружающего мира. А в этот порядок и связь каждое тело вплетено из-

начально, и человеческое тело не составляет исключения. Его преимущество лишь в том, что оно способно с этим объективным фактом активно (т. е. сознательно) считаться, корректируя свои действия и стремления в ходе их осуществления. Или, что еще лучше, заранее сообразуя их с необходимым и потому неодолимым порядком вещей. Тут-то человек только и обретает действительную, а не мнимую, не вымышленную священниками и Декартом свободу воли.

Свобода воли есть поэтому не даровая подачка, якобы брошенная человеку милосердным и щедрым господом богом, а результат трудной работы самого человеческого тела внутри телесного же мира — способность, которая и рождается и развивается только его собственной активностью.

Это поистине блестящее — и материалистическое и диалектическое одновременно — разрешение старинной проблемы: отношения «свободы» к «необходимости». Решение настолько точное, что, по существу, ничего нового тут не смог прибавить сам Гегель полтора века спустя. И он повторил спинозовское определение свободы как понятой (познанной) необходимости, кое в чем даже отступив по сравнению со Спинозой назад. По Гегелю, свобода заключается в познании мировой необходимости, по Спинозе — в действовании согласно познанной необходимости, в реальном, телесном акте. И в этом отношении современное, диалектико-материалистическое решение проблемы гораздо ближе к решению Спинозы, нежели к гегелевскому.

Оценить полной мерой действительное величие и значение философии Бенедикта Спинозы человечеству, пожалуй, еще только предстоит. И не только в плане научного понимания «природы человека», решения извечного вопроса философии об отношении «духа» к «материи», «свободы» к «необходимости», а даже и в таких, казалось бы, далеких от философии областях, как современная физика. Эйнштейн это понимал. Недаром он выразил желание (осуществимое вполне реально, без всякой мистики) иметь «третейским судьей» в споре с Нильсом Бором по поводу перспектив развития квантовой механики не кого-нибудь, а именно «старика Спинозу».

Выдающийся советский психолог Л. С. Выготский писал не раз, что единственная теоретическая система, способная вывести современную психологию человека из тупика в такой сложной проблеме, как проблема эмоций (на языке XVII века она именовалась проблемой «аффектов»),— это система того же Спинозы. Можно думать, что Спинозе предстоит сыграть роль и в решении не только перечисленных проблем. Ибо последовательно материалистический подход к решению труднейших проблем науки и нравственности никто до Маркса и Ленина не осуществил с такой полнотой, как он.

«Этика» великого материалиста завершается, как известно, рассмотрением вопроса о том, как же именно должны устроить свою совместную — общественную — жизнь люди, понявшие ту простую и великую истину, что для разумного человека «для его самосохранения и наслаждения разумной жизнью, нет ничего полезнее, как человек, руководствующийся разумом» и что именно человек — не вещи, не деньги, не слова и тому подобные мнимые ценности — есть для человека высший и самый интересный предмет в универсуме.

Решение Спинозы и тут гениально и просто, хотя и носит еще очень общий характер. Люди должны организоваться в такое общество, которое обеспечило бы возможность каждому из них полностью развернуть в действии свою человеческую природу, стать Человеком с большой буквы. В

общество, в котором каждый человек, став разумным человеком, выше всего на свете ценил бы другого столь же разумного человека и действовал бы на благо другого человека, а стало быть, и на собственное благо, отметая прочь все другие, мнимые ценности и цели.

Спиноза прекрасно понимал, как далеко еще людям до утверждения такого общества, как много им еще предстоит для этого испытать, понять и сделать. Он понимал хорошо и ясно, что сам он до этого «телесно» не доживет, и нимало о том не печалился: «Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни». И не столько о своей персональной жизни, сколько о жизни всех людей. Поэтому, пока будут вообще жить на Земле люди, будет жить вместе с ними и Спиноза.

ФИХТЕ И «СВОБОДА ВОЛИ»

«Свобода воли» — иллюзия или факт?

Тут тоже — как и в случае с мышлением — важно иметь продуманное определение. Прежде всего, под этим выражением всегда имелась в виду независимость от всего сплетения причинно-следственных зависимостей внешнего (по отношению к телу человека) мира, способность действовать вопреки давлению всей массы внешних обстоятельств. Определение, как само собой понятно, чисто негативное, т. е. еще не определение.

Далее — уже «позитивно» — С[вобода] в[оли] определялась как способность строить действия сообразно цели (в противоположность «причине»), а та, далее, определялась как идеал (ибо «целью» организма вообще оказывается вполне материальная нужда, и цель благополучно сводится к материальной причине). С[вобода] в[оли] поэтому свойственна лишь человеку, животному же нет, ибо все действия животного есть следствие давления совершенно независимой от «сознания и воли» нужды, потребности.

Конечно, когда феномен С[вободы] в[оли] берется сразу в его финальной, развитой форме — как «факт», интроспективно обнаруживаемый в себе существом, наделенным сознанием, самосознанием,— он и выступает как «простое», как невыводимое свойство и даже как предпосылка самосознания,— как нечто не только необъяснимое, но и лежащее в основании вообще «объяснения» всех других феноменов сознания.

Спинозизм, безусловно, обязывает относиться к так понимаемой С[вободе] в[оли] как к чистейшей воды психологической иллюзии, за коей всегда кроется неосознаваемая причина (пьяный, говорит Спиноза, всегда мнит, что он желает чего-то «свободно», а на самом-то деле — под влиянием, под воздействием винных паров на его мозг, на «особое расположение частей его тела»).

Научное понимание феноменов С[вободы] в[оли] состоит по сему в отыскании скрытых от сознания причин таких-то и таких-то «действий», неосознанных причин. Спинозистов поэтому всегда — и на первый взгляд справедливо — обвиняли в фатализме, ибо с ходу отождествляли понятие свободы вообще со «свободой воли». Между тем этот упрек совершенно несправедлив и неоснователен, ибо понятия свободы спинозизм отнюдь не упраздняет, поскольку связывает феномен мышления вообще с реальной деятельностью мыслящего тела (а не с понятием бестелесной души)

и в этом мыслящем теле предполагает активность — и опять-таки вполне телесную.

Спиноза, в общем, совершенно правильно решает вопрос,— свобода это прежде всего свобода от рабской зависимости человека от внешних обстоятельств, но не вообще от них, а от ближайших, от частных и случайных. И наоборот, зависимость от универсальной связи вещей, действование в согласии с ними, с нею. Как познанная универсальная необходимость. Свобода как акт постоянно длящегося освобождения из плена ближайших внешних обстоятельств, как деятельность мыслящего тела в мире вещей, тел.

Конечно же «свобода» вообще есть форма и результат акта освобождения (каждый раз от чего-то) от определенной зависимости, и, как таковая, она всегда конкретна. Посему и животное — по сравнению с растением — свободно от привязанности к совершенно случайным условиям пространства, оно может уйти от данной точки, где условия стали неблагоприятны, в другую точку пространства, преодолеть собственным движением разрыв между орг[анической] нуждой и ее предметом.

Действие, преодолевающее рабскую зависимость от ближайших (случайных, единичных) обстоятельств-условий, и есть элементарный акт свободы, действие по цели (осознанной потребности). Роль дистантных рецепторов: установление идеальной связи там, где материальная связь прервана и где ее необходимо восстановить действием-перемещением собственного тела в пространстве, заполненном другими телами, стоящими как препятствие между «мыслящим телом» и его предметом, предметом его потребности, нужды.

«Препятствие» это каждый раз индивидуально и случайно, потому никакой набор заранее заданных «алгоритмов» действия обеспечить решение задачи (разрешение противоречия) и не может. Действие должно варьировать по ходу своего свершения, должна осуществляться непрерывная коррекция траектории движения, направленного на предмет-цель, т. е. постоянная рефлексия на внешние действия собственного тела, наблюдение за движением собственного тела среди других тел; непосредственно очевидная (простейшая) форма самосознания, взгляд на «Я» как на «Не-Я», а на «Не-Я» — как на компонент «Я» (т. е. всей сферы действий этого «Я», всей совокупности тел, охваченных этими действиями, вовлеченных в их сферу. Вещь в руке — «внутри «Я»).

Раздваиваются — в непосредственно очевидном виде — вполне телесные действия: рука «идет» по предмету, а глаз заранее — чуть впереди — идет по предстоящим движению руки изгибам (контурам, геометрии) внешнего тела.

(У слепого — слепоглухонемого тем более — этого опережения (движния глазом движения руки) нет.— Посмотреть, как тут происходит возникновение взгляда на «Я» — у зрячего руки — как на другое,— не имеет ли сюда отношение проверка работы руки губами. Тут, впрочем, проверка — т. е. задним числом совершаемая работа,— тут произошло перевертывание во времени. Но не так ли вначале и там? Ведь чтобы что-то проверять (верно или нет?) — надо сначала сделать? Иначе нечего проверять...)

Вернемся к феномену «самосознания» — к способности одновременно действовать в пространстве и следить за собственными действиями как бы извне, как бы глазами другого человека. Тут уже воображение в весьма развитой его форме. А в самой неразвитой?

Контроль одной руки над работой другой?

Одной половины мозга над другой? — Если верить журналу «Наука и жизнь»...

Сознание как самоощущение этого раздвоения? Т. е. «самоощущение» и «самосознание» в их простейшей форме тоже одно и то же?

А пожалуй что и так. И тогда в исходном пункте прав Спиноза: одно и то же — мыслящее тело — раздваивается затем на «душу» и «тело»,— а не так, как у Декарта, у кого проблема состоит в «объединении» заранее противостоящих половинок.

Да. Там, где действие легко «скользит» по предмету, не встречая сопротивления, послушно повинуясь геометрии объекта, там, собственно, сознание и не требуется. Другое дело — ситуация, когда «изнутри» диктуемая траектория — позднее это «образ вещи» — наталкивается на сопротивление геометрической формы предмета действия.— Там, где кончается власть автоматизма (автоматизм как вообще отработанная — и потому не требующая контроля — форма действия, до сознания сложившаяся, а потому и та простейшая форма, в которую опять «разрешается» сделавшее свое дело сознание).

Это в пользу того, что сознание вообще есть там, где есть расхождение заранее заданной схемы действия и реально осуществимой схемы и где эта последняя тоже дана субъекту как схема внешней ситуации, с коей надо согласовывать заранее заданную.

В таком случае «сознание» и «самосознание» в их простейших формах тоже категории зоопсихологии, так как поведение животного включает в себя перечисленные моменты — корректировка движения собственного тела среди других тел, способность «смотреть» на собственное тело как на другое. («Отношение к себе как к другому, а к другому как к самому себе».)

В понимании «предмета» как препятствия, «отталкивающего» деятельность назад, «в себя», заключена, конечно, правда, и немалая. Для субъекта, «для нас», предмет появляется именно через это отношение — активное с нашей стороны, а не со стороны «объекта». Этот «анштосс» Фихте, предполагающий «практическое Я» как условие «Я теоретического», имеет свой прообраз в психофизиологии. И собственно представление, или образ предмета, возникает, конечно, через деятельность воображения, полагающего предмет в пространстве вообще,— через акт превращения раздражения нашего собственного тела («зрительного нерва», например) в образ вещи вне глаза, вне тела вообще, вне «мозга» — «там», во внешнем пространстве...

Этим и предполагается «стремление» — фихтевская категория, также имеющая свой совершенно реальный «телесный» — физиологический — прообраз, вообще говоря — животную жизнедеятельность, понимаемую как (в самой простой форме) перемещение тела среди других тел в поиске пищи и прочих внешних условий существования. Самоощущение этого движения в пространстве = реальное движение тела в пространстве среди других тел обретает в лице животного *самоощущение*. Т. е. «сознание человека — самосознание вещи» (Фейербах). В моем лице вещь обрела самосознание. Вначале — в форме самоощущения... Но это — с самого начала — реальное движение реального тела.

Организму свойственно самодвижение, т. е. движение, стимулированное изнутри — противоречием (орг[анической] нуждой, «потребностью»). Иными словами,— и это видели уже Шеллинг и Гегель — то, что в неживой природе существует только через взаимодействие миллиардов единичных вещей, тут выступает как индивид, как форма его существования.

Но конечно, ошибочно было бы принимать витальную энергию этого самодвижения за первую форму воли (как то выглядит у Шопенгауэра и прочих).

Воля, как специально-человеческая особенность, с самого начала выступает именно как противодействие чисто биологической активности, как ее торможение, как ее сдерживание. Как таковая, она предполагает сознание. (Почему Фихте и рассматривает «теоретическое Я» как условие «Я практического».)

Воля вообще есть, по-видимому, просто-напросто способность удерживать цель, т. е. неуклонно строить свои действия в направлении цели. Безвольный человек как раз этого-то делать и не умеет; он идет вперед под влиянием ежеминутно меняющихся обстоятельств — как внешних, так и «внутренних» — и при этом способен проявлять огромную витальную силу — «эффект», напористость.

(Маркс об отличии архитектора от пчелы,— цель как закон, определяющий весь ход действий. Тут весь секрет функции воли и тем самым ее пресловутой «свободы». Свободы от власти ближайших эмпирических обстоятельств — как вне, так и внутри его собственного тела,— действие сообразно более широкому кругу «обстоятельств», сообразно необходимости, заключенной в этом более широком кругу, и субъекту данной лишь «идеально», как осознанная человеческая (социальная на 100%) потребность, удовлетворяемая как раз изменением ближайших — эмпирически данных — обстоятельств (а потому тоже учитываемых как объект действий.)

Ближайшие обстоятельства именно как препятствие на пути «практического Я», т. е. на пути телесного действования, направленного на цель.

Тут-то и важно перевертывание, выраженное латинским афоризмом — «человек ест, чтобы жить, а не живет затем, чтобы есть». Орг[аническая] нужда тут выступает именно как препятствие, как чисто внешнее обстоятельство, которое нужно убрать, чтобы не мешало... Чтобы действие совершалось действительно свободно. И чтобы, стало быть, и воля была свободна (ибо несвободная воля и в самом деле есть нонсенс, иллюзия, скрывающая реальную рабскую зависимость от ближайших обстоятельств. А самые ближайшие заключены как раз внутри тела — вспомните еще раз слова Спинозы про пьяного, думающего, что он «желает свободно» — активно,— а на деле чисто страдательно).

«Свобода» как возможность выбора между многими (в пределе между двумя) вариантами действия, между траекториями, ведущими к цели, а также и выбора цели самой (частной?).

Итак, у Фихте это первоначальный, ниоткуда не выводимый феномен, совпадающий с «Я» вообще. Дело же в том, чтобы получить определения его, исходя из анализа специально-человеческой формы деятельности, как ее функцию и потому как ее производное, как необходимую форму ее осуществления, как условие возможности ее, т. е. обратным ходом, по Спинозе.

Эта функция возникает вместе с осознанием социально диктуемой дисциплины поведения, не раньше, и именно вместо витального «порыва», напора жизненной силы организма, именно против последней, как сдерживающая ее контр-сила, противо-толчок, Gegen — Anstoss, как преодоление данного.

И ни в коем случае не как его «развитие» в эволюционном смысле, т. е. не как «усовершенствование», «усложнение» и т. д. природой данного (витальной энергии действия, возбуждаемой давлением неудовлетворенной нужды, органически встроенной потребности).

Воля, иными словами, возникает лишь там, где человеческий индивидуум полностью освобожден — свободен — от давления органических нужд, там, где его действия начинают руководиться специфически человеческой потребностью, идеально предстоящей ему как цель = как закон, определяющий весь ход реализующих ее действий.

Удовлетворение же органической нужды низводится тут же до роли средства, до роли внешней предпосылки, совершенно безразличного условия специально-человеческой деятельности, тогда как у животного оно всегда и навсегда остается конечной целью, достижение коей исчерпывает энергию действия, останавливает «мотор» движения.

Человек ест, чтобы жить, а не наоборот,— поэтому он не животное. Тут тайна «бескорыстного, незаинтересованного созерцания», отношения к предмету, а вовсе не как к предмету специфической потребности — тайна универсальности рода в противоположность особенности вида.

Воля — чисто идеальный фактор деятельности, несмотря на то, что она, как и все остальные психические функции, реализуется, разумеется, вполне материальными — нервно-мозговыми — «механизмами». И тут, как и во всех случаях, функция, диктуемая всей совокупностью условий внешнего действия, создает себе соответствующий орган, а не наоборот.

Итак, что же это такое — «свобода воли»? Способность осуществлять всю совокупность действий вопреки отклоняющим воздействиям ближайших обстоятельств, т. е. «свободно» по отношению к ним, сообразуя действия с универсальной зависимостью (необходимостью), идеально выраженной в форме цели (т. е. потребности чисто социального — всеобщего, а не индивидуального — происхождения и свойства). «Карфаген д[олжен] б[ыть] разрушен!»

Это не «моя» (индивидуально-эгоистическая) потребность, а всеобщая (коллективно-положенная) потребность, сделавшаяся моей, личной.

Это не «свобода выбора» между альтернативами (сие — лишь момент), а реальная свобода движения по логике предметной действительности, действий в согласии с нею, преодолевающая силу давления ближайших обстоятельств (в том числе и органических) на психику (т. е. на ход деятельности и «аппарат» управления ею).

Воля тем «сильнее» (тем «свободнее»), чем яснее представление о всей совокупности обстоятельств — как ближайших, так и отдаленных,— внутри которой совершается деятельность (совокупность действий). Это — Спиноза чистейшей воды. Т. е. самое понятие (понимание) цели тут должно быть понято как интегральная составляющая всей массы причинно-следственных зависимостей, как их общая равнодействующая, как необходимость, пробивающая себе дорогу сквозь массу случайностей, как всеобщее, связующее всю массу особенных и единичных обстоятельств...

Тут опять противоположность Спинозы и Декарта — Фихте (воля столь же широка, как и рассудок,— воля шире рассудка и ведет его).

Т. е. воля, ломающая силу обстоятельств, и воля, согласующаяся со всей массой обстоятельств, с идеально выраженной материальной необходимостью. Какая из них «свободна»?

По субъективному самочувствию — декартовско-фихтеанская. По объективному значению — спинозистская. (Привести по «переписке» Спинозы.)

У Фихте именно воля фигурирует как «бессознательный интеллект», как «бессознательная деятельность» — как деятельность до рефлексии, т. е. как инстинктообразная жизнедеятельность организма, «тела Я».

* * *

К пониманию системы Фихте как «перевернутого Спинозы»

Да, только так ее и можно понять: Фихте «дедуцирует» все те факты, которые Спиноза полагает как «краеугольные камни» своего понимания, как следствия — как «условия возможности «Я», «самосознания», «зельб-

ст'а» (и прежде всего мыслящее тело). Но при этой «дедукции» появляются те «априори» принятые предпосылки, которые в системе Спинозы вообще не могут быть «дедуцированы» и потому отвергаются как иллюзии — прежде всего «свобода воли»... У Спинозы ее нет, а у Фихте она — предпосылка, некритически принятая характеристика «Я», самосознания... Притом принятая необходимо, ибо иначе не из чего «дедуцировать» тело как «орган свободы» (= свободы воли).

Дедуцировать-то надо мыслящее тело, не просто тело.

А в мыслящем теле Спиноза предполагает способность строить свое движение во внешнем пространстве сообразно «форме и расположению» вещей вне этого тела, а не сообразно форме и расположению частей собственного организма, притом [также и способность] активного согласовывания траектории движения с геометрией внешнего мира (у Спинозы это — условие возможности его).

У Фихте «геометрии» внешнего мира нет в составе предпосылок, он ее хочет «вывести» из деятельности «Я». Поэтому ему и приходится «засунуть» в это «Я» то, что на самом деле (и у Спинозы) является внешним условием построения траектории движения: бесконечное многообразие внешних форм и сочетаний вещей (обстоятельств), способность строить любую траекторию.

В теле, как таковом, это «условие» отсутствует (будь то «внутреннее тело» или «внешнее» тело, их совокупность).

Отсюда и неизбежность принятия свободы как свободы воли, а не как согласия деятельности с внешними условиями ее осуществления, не как «познанной необходимости» внешнего мира...

Свобода воли как свобода воображения у Фихте, как состояние абсолютной независимости акта построения образа от всей совокупности «внешних» обстоятельств. И наоборот, полная зависимость «образа» от деятельности (от ее формы, т.е. от ее траектории), управляемой «изнутри», т. е. со стороны «Я» (что = самосознанию, «свободной воле»).

«Дедукция» посему «засовывает» в «Я» то, что на самом деле есть следствие (во времени) деятельности реального «Я» в реальном пространстве, есть форма этой деятельности («свобода»). И как «условие возможности» мыслящее тело предстает в его дедукции как априори наделенное свободой воли, т. е. как раз тем, что за ним отрицал Спиноза... Возврат к Декарту.

А «необходимость», которая тут познается, оказывается целиком и полностью необходимостью «внутренней», необходимостью, заранее заключенной в самосознании, только не в «эмпирическом», а в «трансцендентальном», кантовском... Это все равно, как если бы в политэкономии заранее была принята денежная форма, а товар (т.е. простое, единичное и случайное) пытались бы «дедуцировать» именно как «условие возможности».

Хотя — и в этом огромный смысл — Маркс дедуцирует деньги, а не что-нибудь другое. Т.е. денежная форма заранее известна как развитая форма (как материализация всеобщего эквивалента), потому в отношении «холст — сюртук» и становится видимым тот момент, который без этого попросту не виден.

«Намек на высшее в составе низшей формы можно увидеть лишь тогда, когда это высшее уже само по себе известно», т.е. задано, и низшая форма именно «дедуцируется», и именно как условие возможности. В этом — сила кантовской категории. Только Спиноза ориентирован на реальный генезис «вещи» — в данном случае «мыслящего тела», а

Фихте — на чисто логический аспект «дедукции», не имеющей опоры во времени, в порядке последовательности реального генезиса этой вещи... Тут все преимущество Спинозы (его «дедукции») перед дедукцией Фихте. Тут же и преимущество школы Выготского перед любой другой схемой объяснения психики — будь то исходящей из интроспективно выделяемых характеристик, будь то из устройства мозга («мыслящего тела»), т. е. грубо физикально трактуемой «души». (Т. е. «мозг» наделяется всеми характеристиками прежней «души», «Я»,— только они выражаются в другой терминологии, в физиологической, биохимической, кибернетической и т. д. и т. п., не меняясь по содержанию.)

А против этой глупо-позитивистской версии права даже теология, а не только Маркс или Спиноза... Ибо «душа» (т. е. совокупность подвижных функциональных органов) вначале структурно никак в мозгу не заключена, а возникает постольку, поскольку тело функционирует по форме и расположению вещей, созданных человеком для человека, формируется в согласии с опредмеченным в вещах разумом (это уже «пошел» Гегель, который опять вводит спинозистский элемент в систему Фихте в виде «объективного духа», воплощенного в вещах, в предметах во внешнем по отношению к мозгу пространстве, в «неорганическом теле человека»).

Спинозовскую субстанцию (causa sui *) Гегель и вводит обратно как объективный дух. А «душа» — порождение овеществленного духа. И это куда глубже и ближе к истине, чем все плоские кибернетические (нейрофизиологические) дедукции функций мозга из его структур. Ибо тут не «структура», не морфология мозга, проявляет себя во внешнем функционировании, а как раз наоборот — функция формирует себе орган, способный ее осуществлять...

Отсюда и мудрое определение Фейербаха — в человеке вещь обретает самосознание, сознает себя в лице человека, посредством «Я», а не наоборот, не «Я» (самосознания) «овеществляется» (объективируется, «реализуется», «экстраэцируется», «экстериоризируется» и т. п.) в виде «внешнего предмета».

Тут и полюса «интериоризации — экстериоризации». Было бы чему «экстериоризироваться», «овеществляться».

Тут уж выбирайте: либо Фихте, либо Спиноза. Либо сначала «интериоризация» внешних действий во внешнем пространстве (Спиноза), либо с самого начала экстериоризация всего «внешнего» мира из априори заложенных внутри (безразлично — называют это «мозгом» или «душой», церебральными структурами или экзистенцией) условий. Все формы (все траектории) внешнего действия у Фихте — внешнее выявление активности «внутреннего», априори заложенных («положенных») форм самосознания, свободы воли, а потому и всех свернутых (симультанных) образов внешнего действия по форме вещей, всех пространственных «гештальтов». Или — пространственных форм, развернутых деятельностью во времени (*Юля Виноградова и овраг* *).

Кстати, только отсюда и можно понять, почему пространство для Спинозы — атрибут субстанции, а время — лишь модус мышления, модус лишь одного из атрибутов. «Физических» оснований этот ход мысли ни у Декарта, ни у Спинозы не имеет. Основания чисто психологические — сукцессивность и симультанность пространственных «гештальтов». «Мавр (время) сделал свое дело (траекторию по форме внешней вещи) — мавр может уходить» *...

А траектория осталась — как «симультанный» образ, как образ вещи во внешнем пространстве, как ее форма.

Тут и разгадка фокуса, благодаря коему раздражение зрительного нерва воспринимается не как раздражение зрительного нерва, а как внешняя вещь, как ее форма («Капитал»).

Работа воображения, проделывающего этот фокус, т. е. акт построения образа внешней вещи, вещи во внешнем пространстве. Фихте — деятельность. Но это уже новая большая тема, это — на завтра.

К Фихте

Возврат от Спинозы к Декарту происходит тут по всем линиям. Собственно, и «душу» (как «Я», как самосознание) он тоже считает специфически человеческим достоянием, и за животными наличие ее отвергает. Животное, правда, есть органическое тело (в кантовском смысле «организма» как системы, работающей по цели, а не по причинной зависимости), но цель-то в него встроена природой вместе со всем набором средств ее реализации, а человек — нет, так как не имеет ни одного встроенного средства (способа жизнедеятельности). Поэтому-то и цель тут должна привходить в тело извне, т. е. из чисто бестелесного начала, из самосознания, из души в ее спиритуалистическом варианте, в картезианском значении слова.

Преимущества этого взгляда перед вульгарно-кибернетически-мозговым толкованием «души», и полная беспомощность — перед Спинозой!

А дальше развернуть вопрос о том, как расшифровывается (конкретизируется) в марксизме понятие «мыслящего тела» (краеугольного камня системы Спинозы).— Человек не как индивид, и не как то, что одинаково общо каждому индивиду, не немая «общность рода», а как конкретно-исторически развившаяся совокупность всех общественных отношений, как их полный ансамбль.— Притом отношений, «опосредованных» вещами, созданными человеком для человека.— Мозг как функциональный орган управления этим телом, неорганическим телом человека.— И тот же мозг как орган управления органическим его телом.— Гегель: «дух как чистый посредник между вещами», а мышление — как чистое (ничего от себя не привносящее и не «вмешивающее») опосредствование.

Иначе объективности мышления понять нельзя принципиально.

ВЕРШИНА, КОНЕЦ И НОВАЯ ЖИЗНЬ ДИАЛЕКТИКИ

(Гегель и конец старой философии)

«Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия — критерий заблуждения». Этим дерзким парадоксом возвестила о своем рождении философская система, которой было суждено стать высшей — и одновременно последней в истории нашей науки — попыткой объединить в едином энциклопедическом синтезе все достижения диалектической мысли человечества, попыткой критически обобщить задним числом главные уроки ее более чем двухтысячелетней истории — истории самопознания диалектики. Приведенный выше «парадокс» представлял собой первый — и по порядку, и по значению — тезис, выдвинутый молодым соискателем, защищавшим 27 августа 1801 года диссертацию «Об орбитах планет». Имя соискателя было Георг Фридрих Вильгельм Гегель, будущий автор последней системы «мировой философии».

Но парадоксом, т. е. противоречащей себе самой нелепицей, этот тезис прозвучал лишь для тех, кто не был хорошенько знаком с историей. Гегель сознательно начал с того самого тезиса, которым, как мы видели,

завершила — как итоговым выводом — свои циклы античная (древнегреческая) диалектика.

Это был знакомый нам тезис скептицизма, но с обратным знаком, с прямо противоположным акцентом. Если и есть что-нибудь абсолютно несомненное, выявленное философией в мире и в мышлении (а точнее, в мире, каким его мыслят люди, в мыслимом мире), так это противоречие.

Как бы ни обстояло дело с самим «внешним миром» — с миром «самим по себе», ясно одно — *в мышлении* этот мир с абсолютной неизбежностью предстает как система противоречий, как бесконечная серия «антиномий». Что-что, а уж это, несомненно, даже для последовательнейшего скептика — та истина, которую вынужден утверждать даже во всем остальном сомневающийся скепсис, и древний и современный. Вывод, к которому неумолимой логикой был приведен и величайший скептик Нового времени — творец «критической философии» Иммануил Кант. Тот самый Кант, о котором сказано было, что его критическая философия лишена идей и представляет собой несовершенную форму скептицизма, т. е. скептицизма, в нерешительности останавливающегося на полдороге и не решающегося на последний шаг, на последний неизбежный вывод. Скептицизм же, идущий до конца, исчерпывает себя и превращается в весьма категорическое утверждение, что миром, жизнью людей и их мышлением властно правит *противоречие*, как абсолютная форма, в которую разрешаются все разногласия, сомнения и позиции.

Отсюда возникает неумолимая альтернатива: если противоречие — показатель (критерий) ложности всех наших представлений, понятий и систем понятий, то реальный мир, в котором протекает жизнь людей, абсолютно непостижим, непознаваем; если мир и жизнь постижимы и познаваемы, если мышления (познание) способно выразить их такими, каковы они суть сами по себе, то противоречие есть самая общая и фундаментальная их характеристика, а его наличие в знании есть признак истинности этого знания.

Посмотрите вокруг себя открытыми глазами — и вы увидите, что нет ничего ни на земле, ни на небе, что не заключало бы в себе, внутри себя, противоречия, т. е. *непосредственного* единства противоположностей, их «совпадения» *в одном и том же,* и именно в точке их перехода друг в друга, их взаимного «перелива», *превращения*.

В самой своей непосредственно-наглядной, *зримой* форме это противоречие дано нам как факт движения *тела в пространстве*, как изменение положения в пространстве вообще,— это прекрасно понимали и Зенон Элейский *, и Иммануил Кант, честно проанализировавшие понятие *движения, изменения* вообще.

Кант: всякое *изменение* «предполагает один и тот же субъект как существующий с двумя противоположными определениями...» [1]. Ибо «возникновение и исчезновение не суть *изменения* того, что возникает или исчезает. Изменение есть способ существования, следующий за каким-либо другим способом существования *того же самого предмета*. Поэтому то, что изменяется, *пребывает,* и только его *состояния сменяются*». Отсюда — «положение, кажущееся несколько парадоксальным: только устойчивое изменяется; изменчивое подвергается не изменению, а только *смене*, состоящей в том, что некоторые определения исчезают, а другие возникают» [2].

---

[1] *Кант И.* Соч. М., 1964. Т. 3. С. 258.

[2] *Кант И.* Критика чистого разума. Петроград, 1915. С. 143—144.

Потому-то «изменение есть соединение противоречаще-противоположных определений в существовании одной и той же вещи» [1], а проанализированное еще Зеноном движение тела в пространстве есть лишь частный, зримо-наглядный случай («пример») *изменения вообще.*

Стало быть, если в теоретическом выражении движения (и изменения вообще) мы обнаруживаем *противоречие,* т. е. вынуждены «приписывать» два противоположных «предиката» *одному и тому же* «субъекту», то мы не должны приходить от этого в отчаяние. Зенон и Кант бесспорно доказали, что «противоречие» — это *естественная* форма выражения *движения* в теоретическом мышлении, т. е. в связи четко очерченных определений («предикатов»), и горевать по этому поводу так же неразумно, как и по поводу того, что дважды два — четыре, а не пять, что день сменяется ночью, а не длится вечно...

Как ни понимать «действительность», находящуюся вне нашего сознания и воли и вполне независимую от их капризов, ясно и бесспорно одно: в «логике понятий», т. е. в связи четко очерченных определений, эта действительность необходимо и неизбежно выразится как связь (соединение) двух противоположно-противоречащих определений одной и той же «вещи», одного и того же «субъекта», одной и той же «субстанции».

Столь же нелепо делать отсюда вывод, будто «на самом деле» вне нашего сознания, вне сформулированного нами теоретического определения нет никакого *движения,* никакого *изменения,* будто наблюдаемое нами богатство окружающего нас мира — это всего-навсего сон, плод нашей воспаленной фантазии, нашего воображения, иллюзия, возникающая в нашем сознании, как то утверждает «дурной» идеализм — идеализм Юма и Беркли *.

Вещи вне нашего сознания *существуют,* и не только существуют, но и *изменяются, движутся,* превращаются одна в другую — зерно становится мукой, мука — тестом, а тесто — хлебом; ребенок становится взрослым, взрослый — стариком, а старик — покойником «на самом деле» — а не в сознании людей. Текут реки, растут деревья, строятся и разрушаются города и государства, вращаются вокруг Солнца планеты, и «дурной идеализм», который сомневается во всем этом, отрицая внешнюю реальность «вещей» и изменений, в них происходящих, *по реальному содержанию своему* ровно ничем не отличается от наивного «материализма», непосредственно принимающего все то, что людям кажется (все то, что они видят и слышат, осязают и обоняют) за «истину» внешнего мира, за точное изображение того, что есть «на самом деле». И там и тут — бессмысленный эмпиризм.

Ни там, ни тут нет *мышления,* т. е. способности отличать то, что нам только кажется, от того, что есть «на самом деле», и потому ни философия, ни наука на точке зрения эмпиризма (будь то материалистический, будь то идеалистический эмпиризм) стоять не могут. Точнее, *стоять*-то могут, а вот двигаться вперед — нет, ибо научное мышление как раз и заключается в разоблачении иллюзий бессмысленного эмпирического опыта, в показе того, что *на самом деле* «действительность» не такова, какой она нам кажется, и то и дело оказывается как раз обратной по сравнению с «кажимостью», с «видимостью», с непосредственным ее «явлением».

«Ведь каждый день пред нами солнце ходит, однако ж прав упрямый Галилей...» *

---

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. С. 171.

Мыслящий человек не может быть и не является «чистым эмпириком»,— чистым эмпириком может быть лишь *немыслящее животное*. Да и оно не столь глупо, доказывая свой ум (его наличие) тем, что ищет, находит и поедает действительные (а не воображаемые им только) внешние вещи, составляющие действительные предметы (объекты) его потребности...

«Объективную реальность» внешнего мира — мира вещей и изменений, в них происходящих,— диалектика Гегеля не только не отвергает, не подвергая никакому сомнению, но и прямо ее утверждает, постулирует и даже доказывает.

И это вовсе еще не спасает ее от *идеализма*, а стало быть, и от тех роковых искажений, которые вносит в диалектику идеализм, т. е. позиция, приписывающая природе черты человеческого облика, те самые черты, которыми природа сама по себе — без человека и до человека — не обладала, не обладает и обладать не может. Идеализм гегелевского типа по сути своей та же самая *антропоморфизация* внешнего мира, что и религиозная мифология, разоблаченная критикой материалистов-досократиков, но только более тонкая, завуалированная, и потому не столь очевидная, но оттого не менее, а более коварная по своим последствиям для людей.

Всмотримся в гегелевскую — идеалистическую — диалектику несколько внимательнее.

Она исходит из того, что вне человеческого сознания и совершенно независимо от него существует «внешний мир» — мир «вещей» и происходящих в них самих «изменений» (движения в пространстве и во времени, в частности). Признает она и то, что *телесно* человек принадлежит тому же самому «внешнему миру», что и вещи вне его, за пределами его кожи, его черепа. Аксиомой для гегелевской диалектики является, далее, и понимание того факта, что человек более или менее верно *осознает* формы и расположения вещей вне своего собственного тела и потому умеет поступать в согласии с формами и расположением этих вещей, а не сообразно своим ложным о том фантазиям, иллюзиям. Поэтому сознание, очарованное своими фантазиями, он ставит не очень-то высоко. Говоря о «плохих принципах» (об аксиомах и постулатах некоторой науки), он выражается вполне определенно:

«Они представляют собой осознание вещи, а вещь часто лучше, чем осознание» [1].

Короче говоря, все без исключения тезисы наивного, еще не добравшегося до диалектики, материализма (как стихийно принимаемой каждым трезво мыслящим человеком позиции) он не только принимает, но и включает их в себя, в свою систему понимания, и внутри этой системы показывает их ограниченность, их беспомощность перед лицом *диалектических* трудностей, *диалектических* «фокусов» познания...

«Фокусов», общая природа коих состоит в том, что ход познания постоянно и систематически показывает, что вещи «на самом деле» не таковы, какими мы их непосредственно осознаем в актах чувственного восприятия,— что они то и дело превращаются на наших глазах в нечто не только «другое», но и прямо противоположное...

«Лишь поняв предмет (а это приходит после обучения), можно встать *над ним*» [2], в то время как немудрящее чувственно воспринимающее соз-

---

[1] *Гегель*. Работы разных лет. В 2 т. М., 1971. Т. 2. С. 539.

[2] Там же. С. 540 (курсив мой.— *Э. И.*).

нание то и дело обнаруживает, что предмет совсем не таков, каким он ему представлялся, являлся, казался. Предмет изменился — и сознание *вынуждено* измениться, *вынуждено* стать другим, противоположным тому, каким оно было до этого, вынуждено в самом себе обнаружить противоположность своих собственных состояний — *представлений об одном и том же предмете,* прежнего и актуального.

Да, но как можно поставить рядом и сравнить (обнаружив их противоположность) актуальное представление — прежним? Лишь в том случае, если прежнее представление как-то сохранено в сознании, *в памяти,* как-то в них *зафиксировано.*

А это происходит, по Гегелю, *в слове*, посредством слова, посредством словесно зафиксированного «определения». Только в виде словесно зафиксированного образа и сохраняется в памяти прежнее непосредственно-чувственное представление о вещи,— или вещь, какой она дана созерцанию.

Потому что *диалектика*, соединение двух противоположно-противоречащих определений в представлении *об одной и той же* вещи, для сознания налична (становится наличной, становится *фактом*) только благодаря *слову*, благодаря *имени.* «Вещь» сталкивается в противоречии с самой собой только в ее *словесном бытии*, в сказывании, в терминологически зафиксированном существовании...

В чувственно воспринимаемой своем существовании «вещь» такого столкновения с собой не испытывает; противоположности здесь не сосуществуют, а *вытесняют* одна другую, *одновременно* они тут наблюдаться не могут — обнаруживается то одна, то другая. То ночь, то день. То дерево, то дом, то свинья, то колбаса. То живой человек, то покойник.

Но это — для сознания, не замечающего как раз акта перехода, акта превращения одного в другое, в противоположное. А — в Б (т. е. в Не-А). Было А, стало Б (Не-А), где же тут «противоречие»?

Ночь не есть день, есть не-день. Живой человек — не покойник. Но ведь кроме «дня» и «ночи» имеются еще и вечер, и утро, предрассветные и вечерние сумерки — тот момент, та точка, где четко фиксируемые противоположности непосредственно «переливаются» одна в другую, переходят друг в друга, исчезают одна в другой, «совпадая» друг с другом... Момент, где не-живое превращается в живое и, наоборот, живое умирает, становится мертвым. Момент, где нечто *исчезает*, но одновременно нечто (ему противоположное) *возникает*, и это возникновение и исчезновение есть *один и тот же* процесс, а не два «разных».

Это тот самый момент времени, в который два четко зафиксированных (и противопоставленных друг другу) образа совмещаются в одной и той же точке пространства — в один образ, в один «предмет сознания». Тот самый момент, в который отказывает психика выдрессированного животного (вспомним эксперимент И. И. Павлова *), и в этом отношении вполне тождественная ей психика человека, привыкшего к абсолютно однозначным реакциям на «один и тот же» предмет или — что в данном аспекте совершенно безразлично — на один и тот же знак, символ, слово, термин, определение.

Эмпирическое — недиалектическое — познание дает как свой итоговый вывод два «непротиворечивых» внутри себя «описания» — исходного состояния и финального состояния изменяющегося предмета, вещи — *одной и той же* «вещи». Но в акте перехода (и в его «описании») эти два порознь «непротиворечивых описания» с необходимостью сталкиваются друг с другом и каждое из них оказывается столь же «правильным», как и противоположное... Вечер — столько же «день», сколько и «ночь».

Поэтому-то любой *переход* и оказывается для диалектически невоспитанного ума камнем преткновения. В его выражении сталкиваются в сшибке, в противоречии два противоположных «описания», две «рассудочные» (т. е. строго и однозначно зафиксированные) абстракции.

Этой сшибки не происходит, пока два предмета фиксируются и осознаются просто как два «разных», равнодушно стоящих или лежащих рядом предмета, «вещи», как два «рядом положенные» объекта, «субъекта определений». Поэтому мышление, привыкшее к строго однозначно «определенным» вещам (это — зерно, а это — хлеб, это — день, а это — ночь), и фиксирует эти определенные образы соответственно *разными* «определенными» словами, терминами, в которых не находит своего выражения *связь перехода*, связь *превращения, генетическая* связь между ними. Вещи, определенные *разными* словами, и представляются поэтому *разными* — и только...

«Противоречие» тем самым изгоняется из словесного описания, но вместе с ним из этого «описания» улетучивается и какой бы то ни было намек на *связь перехода* от одного к другому. Ибо высшим принципом «правильного описания» (правильного определения термина) тут становится принцип, отчетливо сформулированный следующим образом: любая вещь должна быть описана так, чтобы это «описание» осталось правильным и в том случае, если бы все остальные вещи в мироздании вовсе не существовали (это — принцип, сформулированный родоначальником «логического позитивизма» Людвигом Витгенштейном *. То, что он предпочитает говорить не о «вещах», а о «фактах», дела не меняет нисколько). Здесь, в проблеме «правильного определения» вещи или «факта», диалектика сразу же и сталкивается в непримиримом разногласии с недиалектическим (додиалектическим, антидиалектическим) мышлением.

Мысль Гегеля в данном пункте предельно проста (хотя ее выражение в собственных сочинениях Гегеля и не столь прозрачно): мы только тогда *правильно* поймем и «опишем» вещь, когда в ней самой (и в ее словесных определениях) выявили не только ее «наличное бытие», но и те ее особенности, благодаря которым она рано или поздно «погибнет», т. е. превратится в «*другую*» вещь, в «*свое другое*», в *свою* противоположность (как живое — в мертвое, а мертвое — в живое).

Как хорошо прокомментировал эту мысль «Логики» Гегеля М. М. Розенталь: «Реальный смысл его диалектики конечного означал, что каждая конечная вещь имеет не только свою определенность, т. е. качество, делающее ее *данной* вещью, *но и содержит в себе свою отрицательность,* которая «гонит» ее к своему концу, к переходу в нечто иное. Уже то обстоятельство, что предмет имеет определенность, означает существование *границы*, отделяющей его от других вещей, иными словами, означает отрицание его другим. Но отрицательность как свойство вещей имеет более глубокий смысл: *другое*, противоположное данному предмету, есть не внешнее другое, а его *собственное* другое, другое *его самого*» [1]. Иными словами, день превращается в *ночь*, а не в стеариновую свечку или в дождь...

Если же взять «пример» более серьезный, то *товар*, как форма экономической действительности, «превращается» в *деньги,* а не в машину, не в землю или же в искусственный спутник Земли.

И если вы в теоретическом определении «вещи» не выявили и не выразили вот *этой конкретной противоположности*, в которую необходимо

---

[1] *Розенталь М. М.* Учение Гегеля о диалектических противоречиях и марксизм // Вопросы философии. 1974. № 8. С. 49—50 (курсив мой.—*Э. И.*).

превращается рано или поздно *данная* конкретная вещь, т. е. той противоположности, которая уже как-то «заключена» внутри ее, то вы не выразили (не поняли) до конца и ее «наличного бытия». Ибо не разглядели и не описали *главного* в ней — внутренне заложенной в ней необходимости перехода в ее *собственное* «другое».

Так, если вы не выявили тех особенностей «товарной» формы продукта, в силу которых эта форма «рождает» *денежную* форму, то вы не выявили и не поняли до конца *ни того, ни другого*,— ни товара, ни денег,— ни одной из этих двух очевидно «разных» вещей...

Эта гегелевская «логическая установка» не заключает в себе никакого идеализма, никакой мистики, скорее наоборот, она настолько проста, что скорее может показаться даже самоочевидной для всякого знакомого с современной наукой. Так, биология слишком хорошо понимает ныне, что нельзя до конца понять «жизнь», «живой организм», не выявив в нем самом тех особенностей, благодаря которым этот *живой* организм рано или поздно *умирает*, превращается в *неживой* предмет. И наоборот, не увидев и не поняв тех особенностей «неживой» материи (физико-химических условий и предпосылок, внутри коих рождается жизнь), которые «силой естественной необходимости», а не по чуду и не по случаю эту «противоположность» — живое — рождают, «выделяют» как свой продукт и результат.

М. М. Розенталь чрезвычайно точно и подводит итог этому размышлению Гегеля: «Звучащее на поверхностный взгляд схоластически положение Гегеля о том, что истинное, *«диалектическое* противоречие есть «различие не от некоторого другого, *а от самого себя»*, имеет кардинальное значение для понимания объективной закономерности превращения вещей, их переходов в иное» (курсив мой.—*Э. И.)*.

Это значит: не поняв «внутреннего» различия, т. е. различия товара «от самого себя», т. е. наличия формально несовместимых (ибо «противоречащих друг другу») определений товарной формы продукта, вы не поняли ничего и в существе дела, в «сущности» этой формы, а потому, далее, и того факта, что *«товар превращается в деньги»* — в *свое* иное, в свою *собственную противоположность*, несовместимую с ним без очевидного противоречия. «Деньги» уже «затаены» *в товаре*, но не в готовом виде, а в виде неразрешенного и неразрешимого в пределах самой товарной формы *противоречия*, в виде наличия (в виде «наличного бытия») двух противоположных определенностей одной и той же — и именно товарной — формы продукта труда, в виде «меновой стоимости» и «потребительской стоимости».

Точно то же и с «жизнью», которая может быть понята только как результат внутренне свойственных химической среде, рождающей эту жизнь, коллизий, полярно направленных химических процессов, сталкивающихся в своего рода конфликте, в противоречии. При этом не забывая, что это — *те же самые* «конфликты» химизма, которые, «породив» жизнь, ее же потом (рано или поздно) и разрушают...

Поэтому-то «Гегель дал прекрасное определение диалектики, указав, что она есть «не *внешнее* деяние субъективного мышления, а *собственная душа* содержания, органически выгоняющая свои ветви и плоды».

В свете сказанного становится понятной несостоятельность мнения, согласно которому «диалектика» вообще неразрывно связана с *идеализмом* и не допускает рационально-материалистической интерпретации, т. е. не может быть «совмещена» с материализмом «без противоречия». Это — старая песня, повторяемая с тех самых пор, как Маркс и Энгельс не только материалистически истолковали гегелевскую диалектику, но и по-

казали, насколько возрастает ее «эвристическая сила» после такого истолкования.

Старая песня, лейтмотив которой так же стар, как сама философия: «противоречие»-де может иметь место «лишь в мышлении» и ни в коем случае не в «предмете мышления» — не в окружающем (мыслящего человека) мире. Это-де типичный «антропоморфизм», типичное «гипостазирование» формы субъективного мышления, т. е. недопустимая и нелогичная проекция формы субъективной деятельности на экран «мира вещей».

При этом опираются на этимологию — ведь буквально термин «противоречие» означает и в самом деле «*речь* против *речи* (в немецком языке то же самое — «Wider — spruch»,— противосказывание, противоговорение).

А разве «вещи» *говорят*, разве они обладают *речью?*

Так против диалектики обращают «лингвистический» аргумент и факт, стараясь изобразить ее как очевидный антропоморфизм, как «гипостазирование»...

Так рассуждает о «противоречии» (и об «отрицании») и Жан-Поль Сартр, и хайдеггеровская «герменевтика», и даже некоторые из «марксистов», мыслящих диалектику только на гегелевский лад и потому принимающих ее за прирожденного «врага материализма».

Диалектика, дескать, рационально мыслима только как диалектика *понятий*, ибо противоречие возможно *только между понятиями* (между строго определенными *терминами*, ибо «понятием» тут и называют «строго однозначно» — т. е. «непротиворечиво» — определенный *термин*).

Поэтому, дескать, «противоречащие друг другу термины» *могут* не только сталкиваться (это происходит в ходе любого спора), но даже и *совмещаться*, мирно уживаться друг с другом *в одной и той же голове*, в одном и том же мыслящем (а точнее говоря — в «говорящем», в «высказывающемся») существе, но никак не в одном и том же *предмете* его, человека, мышления — не в одной и той же «вещи». Там это никак невозможно, ибо вещь не вещает, не высказывает себя. Это делает за нее человек, и при этом впадает в «диалектику», в *«противоречие»*.

Поэтому диалектику с ее фундаментальным принципом (категорией) — противоречием — ряд современных буржуазных школ готовы — и даже с радостью — признать. Но только как диалектику (как противоречие) *в системе терминов*, в языке и *в высказывающей речи* (франкфуртская школа, «герменевтика», «философия языка» и т. д.).

Но никак — не *в предмете*, о *котором идет эта речь*, о котором сказка сказывается.

Ибо «диалектика», выявляя «противоречие», тем самым *разрушает* предмет,— а потому есть враг-губитель, «отрицающий» «все конечное», весь «мир вещей» (т. е. «конечные» образования).

(На этом основании итальянский философ-марксист Лючио Коллетти * заключает о невозможности материалистической диалектики, о несостоятельности самой затеи материалистической интерпретации гегелевской диалектики и доказывает, что диалектика и не может быть иной, кроме как объективно-идеалистической, т. е. гегелевской,— см. его работу: Il marxismo e Hegel. Bari, 1969.)

Аргументация Коллетти проста: Гегель все усилия направляет на то, чтобы доказать *противоречивость* всего «конечного» — вещей, явлений, состояний, и, делая это, он показывает «преходящую природу и ценность *материального мира* вообще», чтобы на место этого зыбкого и ставшего призрачным мира поставить одно лишь «бесконечное» — то бишь абсолют, бога в его просвещенно-философском варианте.

Конечно же формально Гегелю можно дать и такое толкование — тем легче, что Гегель и сам ему не был чужд.

Но говорить так — и значит принимать гегелевские *слова*, гегелевские *фразы,* за абсолютно точное выражение сути диалектики вообще (или — за то же самое — заранее не допускать никакой другой интерпретации диалектики, кроме ортодоксально-гегельянской).

На деле-то диалектика вообще (очищенная от ее гегельянской ограниченности) доказывает «зыбкость и призрачность» не вообще *материального мира* (как то кажется Коллетти, разделившему с Гегелем его основную иллюзию), а лишь *временность* (непрочность, невечность) *любой данной* материальной вещи, любого *данного* — конечного — состояния или образования внутри *бесконечного материального мира...*

А вовсе не самого *«материального мира вообще»,*— это уж просто нелогичная передержка.

Тем не менее относительно ортодоксально-гегелевской (идеалистической) диалектики и ее центральной категории — противоречия — Коллетти не так уж не прав, попадая в центр проблемы — проблемы различия идеалистического и материалистического вариантов диалектики.

Можно понять тревогу Л. Коллетти — идеалистическая диалектика действительно чревата таким неприятным последствием, как высокомерно-пренебрежительное отношение очарованного ею ума к миру реальных вещей вообще, к миру эмпирически-данных фактов, событий, явлений. Идеалистическая версия диалектики и в самом деле заключает в себе такую тенденцию, поскольку «внешний мир» превращается ею в своего рода колоссальный резервуар «примеров», призванных лишь «подтверждать» справедливость сформулированных ею диалектических положений.

Эта внутренне свойственная идеалистической диалектике черта или тенденция, могущая свести на нет и дискредитировать глубоко верные сами по себе формулировки, была названа когда-то (молодым Марксом) «некритическим позитивизмом», т. е. позицией, для которой «Логика дела» (т. е. конкретное содержание рассматриваемых явлений) начинает казаться чем-то не весьма существенным (и даже совершенно безразличным) для решения главной задачи теоретического мышления, занятого прежде всего и даже всецело «делом Логики».

Это тот самый перекос мышления, который В. И. Ленин назвал «превращением диалектики в сумму примеров»,— перекос, несомненно связанный с идеалистическим ее пониманием и «применением». Перекос, который диалектика претерпевала не раз и не два, и не только у самого Гегеля, но и в сочинениях некоторых марксистов (даже таких известных, как Плеханов, Сталин и Мао Цзэдун).

Получается это там и тогда, где и когда общедиалектические истины (сами по себе совершенно бесспорные) обретают самодовлеющее значение — значение конечных (финальных) *выводов* всего познания, значение абсолютных формул. В этом случае на долю эмпирического мира — внешнего мира — не остается ничего другого, кроме незавидной роли «подтверждающей» их бесспорность инстанции.

Так и закипание воды в чайнике, и болезнь, наступившая от неумеренного потребления лекарства, и взрыв атомной бомбы в результате сближения двух половинок «критического заряда», и любой другой подобный факт становятся «примерами», подтверждающими формулу относительно «перехода количественных изменений в качественные». *Сами по себе* эти факты-примеры уже не интересуют мыслящего таким способом человека, их роль сводится исключительно к «подтверждению» общедиа-

лектической формулы; они и осмысливаются исключительно с той стороны, что в них (как и везде) обнаруживается общедиалектическая закономерность, переход категорий...

Такое — по существу, чисто формальное — *наложение* общей (подтверждаемой) формулы на частный (подтверждающий) ее факт на первый взгляд ничего предосудительного, тем более вредного, в себе как будто и не содержит. Более того, это может быть даже «полезным» как дидактический прием разъяснения и пояснения «общего закона» через частный случай — прием, применяемый, как отметил В. И. Ленин, «ради популярности».

Да, как школьный прием «популяризации» диалектических истин он, может быть, и пригоден. Но не более. Если же этот «прием» принимается и выдается за пояснение *сути диалектики*, за способ *обучения диалектике,* он сразу же становится способом калечения мышления и ведет к воспитанию ума не только не диалектического, но и прямо антидиалектического. Ибо в нем скрыто (и им предполагается, а потому и активно воспитывается) предельно *антидиалектическое понимание* отношения всеобщего (закона) *к особенному, к «частному»* и *единичному.* Иными словами — антидиалектическое понимание *самого «всеобщего»*, в котором начинают видеть лишь *абстрактно-общую схему,* выражающую то «одинаковое», что имеется у кипящего чайника с Великой французской революцией 1789—1793 годов, с фактом «усталости металла» или с «лопнувшим терпением»... И тут, и там видят все *один и тот же* «переход количества в качество», все *одну и ту же* схему, ничуть не изменяющуюся от того, в каком особенном факте она «проступает», «воплощается». А в этом понимании нет уже ни намека на *диалектическое* понимание и самого «всеобщего», и его *перехода* (связи) в особенное, в единичное.

Но при чем здесь идеализм? — спросит читатель. Разве не бывает того же самого перекоса и в мышлении материалиста? Разве популярные учебники по *материалистической* диалектике не строятся чаще всего таким же способом — т. е. сначала формулировка «диалектического» — всеобщего — закона, а потом поясняющие и «конкретизирующие» ее «примеры» из естествознания, из истории человечества и из истории науки (научного мышления, познания)? И что в этом плохого? Почему этим способом может быть внушена и воспитана диалектика *без материализма,* т. е. более или менее окарикатуренное подобие гегелевской диалектики? То самое, чего боится Л. Коллетти... А именно — того обстоятельства, что общие формулы и принципы диалектики (в том числе «противоречия») могут быть очень легко обращены в априорные схемы, в сфере которых и будет безвыходно вращаться теоретическое мышление, вместо того чтобы действительно исследовать окружающий мир. Опасение резонное. Таких случаев «злоупотребления» формулами диалектики XX век знает немало.

В качестве типичнейшего случая такого рода, позволяющего хорошо рассмотреть механизм этого извращения диалектики, можно взять «теоретические» новации Мао Цзэдуна и его учеников. Здесь мы имеем дело как раз с таким *формальным наложением* тезиса о противоречии на совершенно конкретные политические ситуации, в результате которого (наложения) эти ситуации (созданные самой же маоистской политикой) начинают выглядеть как очередное «подтверждение» всеобщего закона, как его — всеобщего закона — реализация и «воплощение».

Делается это очень нехитрым способом. Сначала провозглашается общая формула закона, сама по себе совершенно справедливая (и, в скобках добавим, сформулированная уже Гегелем),— формула, согласно кото-

рой всякое развитие в природе, обществе и в мышлении осуществляется путем возникновения *внутренних различий,* заостряющихся затем до степени внутреннего *противоречия,* разрешаемого через борьбу; эта формула делается затем «большой посылкой умозаключения», согласно коему и вначале *единое* международное коммунистическое движение обязано, подчиняясь все той же всеобщей схеме, обострять разногласия и «противоречия» в своих рядах, обязано *«раздваиваться»* на противоположности, вступающие далее в конфликт друг с другом, в борьбу на уничтожение...

Так формула о «раздвоении единого» — сама по себе совершенно справедливая — становится *фразой,* от имени которой выносится высшая «философско-диалектическая» санкция раскольнической политике маоистов.

Следуя той же логике, можно было бы сказать, что, поскольку формула А. Эйнштейна $E = mc^2$ * справедлива, постольку уничтожение Хиросимы в 1945 году совершилось в полном соответствии с законами науки, со всеобщим законом современной физики, и тем самым — «правильно».

Логика та же самая — и взрыв атомной бомбы над Хиросимой, несомненно, «подтвердил» истинность формулы Эйнштейна, с одной стороны, а с другой стороны, бесспорно доказал, что и этот «частный случай» протекал в полном согласии с требованиями всеобщей формулы.

Но можно ли рассматривать формулу $E = mc^2$ как *теоретическое* обоснование и «оправдание» хиросимской трагедии? Очевидно, нет. Бомбу можно было и не бросать — ничуть не «нарушая» при этом законов теории относительности.

Столь же глупо было бы делать отсюда вывод о том, что формула $E = mc^2$ вообще неверна, т. е. не имеет всеобщего характера и значения, что она теоретически обосновывает разрушение цивилизации и вообще жизни на Земле. За действия американской военщины теория относительности, разумеется, не в ответе, ибо продиктованы эти действия вовсе не законами физики, хотя нигде этих законов и не нарушают...

Точно то же получается и с законами диалектики, когда их понимают как абстрактно-всеобщие формулы, в соответствии с коими протекает *любой процесс в природе, обществе и мышлении* — и закипание воды в чайнике, и прорастание зерна, и освобождение стран Африки от ига колониализма, и даже торговля арбузами в больших городах, ибо ясно, что все эти процессы, имеющие — хотим мы того или не хотим — *диалектический* характер, формально могут быть легко «подведены» под всеобщие формулы «диалектики вообще», и тем самым «оправданы» этими формулами.

Ничего удивительного в этом нет, ибо «диалектика вообще и есть не более как наука о тех всеобщих законах, которые одинаково управляют и природой, и обществом, и самим человеческим мышлением».

Ф. Энгельс, формулируя приведенное определение *диалектики вообще,* специально поясняет, что оно относится к любой исторической форме диалектики — и к античной, и к гегелевской, и к научно-материалистической ее форме.

Никакого указания на специальные особенности *материалистической* теории диалектики это *общее определение* в себе не заключает, это именно определение диалектики вообще.

И тот, кто принимает это определение за основное определение *материалистической* диалектики Маркса, Энгельса и Ленина, показывает тем самым, что он не видит действительного различия (действительной проти-

воположности) между гегелевским и марксистско-ленинским вариантами понимания этой науки.

Гегель тоже прекрасно понимал, что диалектические законы одинаково управляют *всеми* изменениями — и в субъективном человеческом мышлении, и в чувственно воспринимаемом — внешнем — мире; они выражают те всеобщие формы, в рамках которых существует и изменяется не только *мир в сознании человека,* но и мир вещей *вне сознания,* вне «субъективного мышления».

Этим, собственно, гегелевская диалектика и отличается от диалектики Канта и Фихте, от субъективно-идеалистического ее варианта.

Потому-то, по Гегелю, законы диалектики и не характеризуют *специфически* (т. е. в их особенностях) ни мира чувственно воспринимаемых вещей, ни процесса его сознания (познания) человеком.

«Специфическая» диалектика *познания* поэтому и обрисовывается в его системе не *«Логикой»,* а *«Феноменологией духа»*: специальная же диалектика естественно-природных явлений налагается в виде философии природы.

Логика же (или диалектика вообще, в ее общей форме) понимается и разрабатывается в его учении как наука *о мышлении бога в его «домировом существовании»*, как наука о формах деятельности, одинаково создающей *и внешний мир, и человеческое мышление* и потому-то абстрактно характеризующая и то и другое — и «мыслимый мир» и «мыслящее его мышление» человека.

Логика поэтому и обрисовывает лишь те общие формы и законы, в рамках которых одинаково движется (изменяется) и *мир вещей,* и *мир человеческих представлений* о мире вещей. «Специфической природы» ни духа, ни природы логические формы и законы не выражают — именно поэтому «Логика», излагающая диалектику в общей форме, и определяется Гегелем как *«изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»* [1].

Специфическую диалектику духа, каким он проявляет себя в человеке, в истории человечества, рисует поэтому уже не «Логика», а «Философия духа» (третья часть системы философии), точно так же, как специальная *диалектика природы* составляет содержание второй части системы — «Философии природы», «Натурфилософии».

Законы и формы диалектического развития *в общей их форме,* «как таковые», очищенные от всякой специфики их проявления в человеческой истории и в природе, изображаются в «Науке логики» — и только в ней.

И если сам Гегель называет диалектику (логику) изображением «бога» в его домировом существовании, то *реальным ее содержанием* (поскольку бога нет) являются на самом деле именно *всеобщие формы и законы,* одинаково управляющие *и внешним миром, и человеческим* мышлением. А вовсе не специфические законы и формы человеческого («конечного») мышления, рассматриваемые в «Феноменологии» и «Философии духа».

Этот пункт принципиально важен для уразумения как особенностей гегелевской диалектики, так и ее отличия от материалистической диалектики Маркса, Энгельса и Ленина.

Это различие заключается вовсе не в том, что материалистическая диалектика имеет своим предметом *всеобщие* формы и законы изменения и внешнего мира («бытия»), и человеческого мышления, а гегелевская будто бы только «мышление».

---

[1] *Гегель.* Соч. М., 1937. Т. 5. С. 28.

В этом как раз *никакого* различия между ними нет. А видеть различие там, где его нет, значит остаться слепым по отношению к пункту, где это различие (и противоположность) находится на самом деле. Это часто и случается с комментаторами Гегеля, принимающими гегелевские *фразы* о диалектике за действительную суть его диалектики и потому разделяющими с ним все иллюзии на этот счет.

Идеализм гегелевской диалектики заключается вовсе не в том, что Гегель будто бы исследовал только «мышление» и потому толковал философию вообще как чистое «мышление о мышлении».

Соответственно и материализм в понимании диалектики состоит вовсе не в том, что тут речь идет «не о диалектике мышления», а о диалектике *естественно-природных* и *социально-исторических* процессов.

В этом гегелевская диалектика *абсолютно ничем* не отличается от материалистической — и там и тут речь идет именно о тех *всеобщих* законах, которые управляют одинаково *и человеческим мышлением,* и миром *естественно-природных* и *социальных* процессов (и мышлением, и «бытием», т. е. природой плюс обществом).

Изображением этих *общих* (и тому и другому) законов изменения и является логика Гегеля. Они и составляют (в отличие от его фраз о «боге») *ее реальное* содержание.

«Бог» Гегеля — что прекрасно понимали уже его современники — есть не что иное, как *обожествленное человеческое мышление,* или, что то же самое,— всеобщая схема развития «самосознания» человеческого («конечного») *духа* (т. е. развития науки, искусства, правосознания и техники).

Поэтому реально Гегель выводит эту схему из скрупулезнейшего анализа коллизий развития духовной и практической (т. е. «нравственной») культуры *человечества* путем ретроспективного рассмотрения *человеческим духом своей собственной истории* — истории философии, наук вообще, истории индивидуального развития мыслящего существа, истории государственно-правовых образований (и даже экономических систем взаимоотношений между людьми — между «конечными духами», как выражается сам Гегель).

Потому реально-то его «Логика» и есть изображение всеобщей схемы, в рамках которой происходило и происходит *развитие науки, техники и нравственности* (а «нравственность» включает у Гегеля не только отвлеченную *мораль* но и всю совокупность реальных взаимоотношений между людьми — начиная от бытовых и кончая государственно-правовыми и экономическими их формами).

Эти законы, управляющие развитием науки, техники и нравственности, Гегель и титулует «божественными», а «Логику» (изображение их) — «изображением бога в его домировом существовании», или изображением сверхчеловеческого, «чистого», абсолютного мышления, мышления как такового, «в-себе-и-для-себя-существующего мышления».

В результате законы и формы развития реального человеческого мышления в его системе изображаются дважды: один раз — в «Феноменологии» (и в «Философии духа»), а другой раз — в «Науке логики».

В чем же разница между этими двумя изображениями *одного и того же* (на самом деле!) предмета — форм и законов исторического развития человеческого мышления?

Сам Гегель дает такой ответ: в «Феноменологии духа» обрисовывается исторический опыт сознания (мышления), прорисовываются те формы и закономерности, которые управляют развитием и индивидуального, и коллективного сознания людей о внешнем мире и о самом себе, спе-

цифические формы и законы человеческого мышления, созидающего мир культуры (науку, искусство, религию, нравственность); в «Науке логики» же речь идет исключительно о тех всеобщих формах и законах, которым одинаково подчиняется и развитие сознания людей, и «внешний мир», мир «вещей в себе», т. е. формы и законы абсолютного, «божественного» мышления. Или же, что то же самое,— формы и законы *человеческого* мышления, постигающего свою «абсолютную», «божественную» природу, формы и законы деятельности, творящей и воспроизводящей внешний мир, и потому *запечатленные* в нем как *формы вещей,* наблюдаемые как формы «окаменевшего» в этих вещах мирового разума, «бога».

Стало быть, вся тайна гегелевской идеалистической диалектики сосредоточивается в понимании *человеческого мышления* и его взаимоотношений с внешним миром, с естественно-природными и социально-историческими явлениями.

Идеализм гегелевской диалектики заключается, как известно, в том, что в нем происходит *обожествление* реального человеческого мышления,— в том, что это реальное *человеческое* мышление изображается в нем *ложно,* как некоторая космическая сила, лишь «проявляющаяся» в человеке, а не как деятельная способность самого человеческого существа.

Сила Гегеля заключается в том, что «обожествляет» он все же *реальное человеческое мышление,* действительные, выявленные им в исследовании истории науки, техники и нравственности логические формы и законы, в рамках которых оно совершается.

Слабость (идеализм) его заключается в том, что он это реальное человеческое мышление *обожествляет,* т. е. изображает как силу и способность некоторого иного, нежели человек, существа — «абсолютного субъекта» или «бога».

Весь вопрос, стало быть, сводится к тому, что именно заставляет Гегеля «обожествлять» мышление человека, изображать это мышление (его формы и законы) как *вне и независимо* от человека (и даже *до* человека) совершающийся (или свершившийся) процесс? Несомненно, что в основе этой иллюзии лежит опять-таки совершенно реальная, но рационально не понятая Гегелем особенность *человеческого* мышления, форм и закономерностей его возникновения и развития.

Всмотримся поэтому в гегелевскую концепцию несколько внимательнее, чтобы рассмотреть сквозь нее те *реальные особенности* мышления человека, которые и послужили основой для идеалистического искажения его изображения в «Логике».

Будем исходить из того, что к «богу» — к «божественному происхождению» — люди всегда прибегают не от хорошей жизни, т. е. потому, что оказываются не в состоянии объяснить реальные факты и заключенные в этих фактах трудности «естественным путем» — из самих этих фактов, не прибегая к помощи сверхъестественных сил.

(В скобках заметим, что сам Гегель прекрасно понимал, что понятие «бога» в истории познания всегда играло роль *«сточного желоба, куда спускаются все неразрешенные противоречия»,* роль «спасителя» от неразрушимых для людей трудностей...)

И если Гегель титулует диалектические формы и законы человеческого мышления, выявленные им в истории науки, техники и нравственности, «божественными», то мы вправе видеть в этом лишь дипломатически (на языке его века) выраженное признание в своей неспособности ясно ответить на прямой вопрос: откуда же эти — логические — формы и закономерности в сознании (в субъективном мышлении) человека взя-

лись, как и почему они в нем возникли, образовались? И почему они именно таковы, а не какие-либо иные?

Это и сегодня центральная проблема логики как науки. Именно этот кардинальный вопрос объективный идеализм оставляет без ответа. Еще точнее — отсутствие ответа на этот вопрос, выданное за ответ, и составляет суть объективного идеализма. Ответ Гегеля и гласит: логические формы и закономерности, выявляемые в историческом развитии *человеческого мышления,* суть *божественные* формы и закономерности, т. е. ни от человека, ни от человечества не зависящие и никак ему не подвластные схемы его собственной деятельности, «абсолютные», «безусловные» (т. е. ни от чего «другого» не зависящие, ничем другим не обусловленные) схемы. Суть этого оборота мысли заключается не в том, что Гегель традиционного «бога» наделяет «мышлением», скроенным по образу и подобию человеческого, а просто-напросто в том, что он реального *мыслящего человека* объявляет богом, водружая его на трон христианского бога. Гегелевская философия — это обожествление *науки*, интеллектуальной деятельности, осуществляемой людьми сообща как некоторый коллективный акт и процесс.

На первый взгляд в обожествлении такой действительно драгоценной человеческой способности, как научное мышление, нет ничего ни зазорного, ни дурного, тем более что оно, безусловно, достойнее, нежели обожествление королевской власти или мистической мудрости служителей церкви.

И тем не менее именно обожествление Интеллекта, Разума, Науки (составляющие суть гегелевского идеализма) обнаруживает все коварство всякого «обожествления» вообще, т. е. всякого изображения реальных человеческих способностей как способностей некоторого иного, нежели сам человек, гипотетического существа.

Дело в том, что всякое «обожествление» реальных человеческих сил и способностей на деле всегда приводит к соответствующему обожествлению — к превращению в предмет поклонения, в предмет *некритического* принятия — их *наличного состояния.* Наличные — исторически сложившиеся, а потому и исторически преходящие — силы и способности людей при этом неизбежно начинают представляться лишь с их «позитивной» стороны, со стороны одних лишь «плюсов», одних лишь «достижений» и «завоеваний», а все необходимо связанные с ними «минусы» начинают казаться более или менее случайными и несущественными деталями, лишь досадными «недоделками», «отдельными недостатками», не заслуживающими особого внимания и места в изображении обожествляемого предмета.

Обожествление вообще всегда ведь и состоит в такого рода абстрагировании (отвлечении) от всего того, что составляет *«отрицательную»* сторону рассматриваемых явлений, а тем самым и от тех *внутренних противоречий,* которые рано или поздно разрушат обожествляемый предмет (т. е. данный, наличный уровень его развития, его исторической зрелости).

Всякое обожествление поэтому всегда и неизбежно оборачивается изменой диалектике, слепой в отношении тех реальных противоречий, которые как раз и составляют «пружину» дальнейшего развития; «мотор» движения, выводящего за пределы наличного положения вещей (и тем самым развивающего иллюзию его «божественности»).

При этом нельзя упускать из виду одну важную особенность такого употребления (применения) диалектики в ее ортодоксально-гегелевской форме. А именно — она способна «обожествлять» вовсе не только то, что прочно устоялось и обрело стойкость предрассудка. Иначе: гегельянец

вовсе не обязательно должен быть консерватором или реакционером. Он может быть, как раз наоборот, *архиреволюционером* — и такое *обожествление* ультралевого бунтарства также хорошо может быть согласовано со всеми формальными канонами *идеалистической* диалектики, как и апологетика прусской государственности. Достаточно напомнить теоретические труды Герберта Маркузе или некоторых сторонников «негативной диалектики», безоговорочно ставших на позиции «новых левых» *.

Так что в логических принципах гегелевской (идеалистической) диалектики вовсе не заключена необходимость ее *консервативно-охранительного* использования. Ложь гегелевского принципа лежит глубже, и именно — в отсутствии вообще *необходимой* связи между логикой и каким-либо (любым) ее «применением», вообще в ее предельной *формальности.*

Именно поэтому гегелевская диалектика уже вскоре после кончины ее создателя была использована в качестве оружия прямо противоположными по своим политически-правовым позициям партиями — правыми и «левыми» гегельянцами. Более того,— и в этом убеждал урок Моисея Гесса * — гегелевскую диалектику оказалось возможным обратить против святая святых буржуазного сознания — против понятия *частной собственности* вообще, в пользу *отрицания* частной собственности, т. е. в пользу коммунизма (то же самое по сути, только не столь изящно и ловко проделывал и Прудон в его «Философии нищеты» *).

Исторически случилось именно так, что принципиально-глубинные недостатки гегелевской диалектики (логики) со всей отчетливостью выступили там, где эта диалектика была «применена» к решению проблемы, имевшей вовсе не философско-логический характер, — проблемы частной собственности и ее *отрицания,* т. е. *коммунизма.* Именно тут выявилось то обстоятельство, что теоретическое мышление, взявшее на свое вооружение гегелевскую логику, оказывается в положении буриданова осла *, как только перед ним из гущи жизни вырастает действительно диалектическая проблема, доведенное до антиномической остроты противоречие. Оказывалось, что перед лицом такой проблемы гегелевская логика не способна ориентировать мышление на какое бы то ни было однозначное решение. Точнее, ее принципы позволяли одинаково хорошо («логично») обосновать и тезис об «абсолютной разумности» частной собственности, и тезис о необходимости ее ликвидации, ее «отрицания». Коммунистическая доктрина была «выведена» Моисеем Гессом в качестве «диалектического отрицания частной собственности» по всем правилам гегелевской логики, при полном соблюдении всего логического этикета, с использованием всего терминологического и фразеологического арсенала языка «Науки логики».

Обнаружилось, что гегелевская диалектика (логика) вполне допускает и такое применение, что гегелевские категории «абсолютного разума» одинаково хорошо накладываются на оба непримиримо сталкивающиеся в действительности процесса и потому одинаково хорошо «оправдывают» и тот и другой...

На чьей же стороне в этом столкновении оказывается «абсолютный разум», подлинно диалектическое мышление, наука?

Гегелевский «Разум» в этом пункте молчал, обнаруживая, что внутри него, «в себе и для себя», не содержится критерия, позволяющего *хотя бы теоретически* разрешить реальное, остро назревшее противоречие.

Все, что оставалось этому «Разуму» в такой ситуации делать — это пассивно ждать, пока противоречие (частная собственность и ее отрицание, коммунизм) разрешится «само собой». Тогда — задним числом — этот «Разум» блистательно диалектически справился бы с задачей, под-

твердив гегелевский образ совы Минервы, которая вылетает лишь с наступлением сумерек, тогда, когда реальный процесс уже свершился и речь идет лишь о том, чтобы задним числом вынести ему высшую — философско-логическую — санкцию.

Однако в самый напряженный момент схватки гегелевский «Разум» (т. е. *обожествленное* теоретическое мышление) не может определить — на чьей же он стороне? На чьей стороне «Разум», а на чьей — Неразумие, нелогичность, антидиалектичность? Это значит, что он и в себе самом не способен разграничить — не обращаясь к вне-логическим факторам и соображениям — себя (разумное) от своей собственной противоположности, от косности невежества... Это и означало, что «Разум» лишь задним числом решает, в какую же из двух насмерть сталкивающихся партий ему «воплотиться», «опредметиться», «объективироваться».

Иначе говоря, решить этот вопрос гегелевский «Разум» может лишь тогда, когда его помощь окажется уже ненужной... Когда проблема будет решена и без его помощи...

Еще иначе, мышление, возомнившее себя Богом, Демиургом действительных событий, «Natura naturans» («творящей природой»), оказывалось всего-навсего пассивным регистратором свершившегося и начинало напоминать собой скорее канцеляриста в божественной канцелярии, нежели самого Творца...

Если «Разум» в истории и в самом деле обречен на такую, и только на такую, роль, то полагаться на его помощь в решающие поворотные моменты исторического процесса и в самом деле невозможно, «неразумно».

А это и означало, что «Разум» (теоретическое мышление), реально участвующий в истории и хотя бы немного влияющий на ее ход, обладает «внутри себя» каким-то критерием, позволяющим ему делать выбор между альтернативными решениями, между противоположностями, столкнувшимися в непримиримом конфликте.

И этот-то критерий в гегелевском изображении разума остался невыявленным, неосознанным. А это и означало, что гегелевская логика, вооружившая научную мысль методом выявления и фиксации противоречий развивающейся действительности, оказывается плохим помощником там, где во всей остроте вставал вопрос о путях и способах *разрешения* назревших и уже достаточно остро выявленных мышлением противоречий.

В этом пункте ее рекомендации становились сбивчивыми, двусмысленными; хуже то, в определенных пунктах они начинали ориентировать мышление не на поиск радикального решения, а как раз наоборот — на чисто формальное «примирение» выявившихся противоположностей в лоне некоторой «высшей», в них самих никак не заключенной, «истины».

Именно тут и выявлялся *идеализм* гегелевской диалектики и логики.

«При всей революционности своего учения о противоречиях Гегель слабее всего развил те его стороны, которые связаны с моментом *разрешения* противоречий»,— справедливо констатирует М. М. Розенталь [1].

Это, конечно, не означает, что гегелевская схема, ориентирующаяся на поиски «опосредствования» противоположностей в составе некоторой более высокой ступени развития, внутри которой они «примиряются», именно и сосредоточивает в себе главный порок гегелевского идеализма и что поэтому ее следует заменить формулой, обязывающей всегда

---

[1] *Розенталь М. М.* Учение Гегеля о диалектических противоречиях и марксизм // Вопросы философии. 1974. № 8. С. 52.

и везде доводить выражение противоположностей до предельно резкого их «противоречия», до той точки, где никакое «примирение» их становится уже невозможным и вопрос решает только «борьба» — и именно борьба на уничтожение, борьба «до победного конца», кончающаяся лишь «смертью», гибелью одного из «противников», одной из «сторон противоречия».

Такой корректив отнюдь не выводил бы мышление из тупика идеалистической диалектики на просторы материализма,— он на деле означал бы всего-навсего замену одной «абсолютной» схемы на другую, хотя и формально противоположную, но столь же «абсолютную», столь же «божественную».

Это и означало бы простое «переворачивание» Гегеля с головы на ноги, ровно ничего в нем не меняющее по существу — уже потому, что в гегелевском схематизме «разрешения противоречий» второй вариант («непримиримая» борьба) тоже не исключен, хотя сам Гегель и считал его «нежелательным», всегда предпочитая ему путь «опосредования» и «примирения». Но «желательное» и «предпочтительное» — не категории логики, они выражают лишь личную склонность. И какой именно вариант «разрешения противоречия» избирает в данном случае «мировой дух» (т. е. обожествленное человеческое мышление) — от склонности того или иного лица никак не зависит. Поэтому-то из среды людей, ум которых был воспитан гегелевской логикой, и выходили не только консерваторы, но и ультрареволюционеры, остававшиеся до конца тем не менее законченными *идеалистами* в понимании существа диалектики. Достаточно назвать хотя бы одного Михаила Бакунина *. Так что вовсе не достаточно переместить акценты с «примирения» на «борьбу», чтобы преобразовать гегелевскую диалектику в материалистическую. Такое перемещение «акцентов» оставляет диалектику стопроцентно гегелевской, так как обожествление «борьбы за уничтожение» ничуть не лучше и не разумнее, нежели обожествление «примирения» и «опосредования».

«Революция» и «непримиримая борьба», если их превращают в идола, в нового бога, в новый «абсолют», тоже не сулят людям ничего хорошего. Мышление «новых левых» и их теоретиков (в том числе и превращенного ими в божка Мао Цзэдуна) показывает это обстоятельство с очевидностью. Идеализм всегда и был, и остается обожествлением, а *обожествление* (чего бы то ни было и кого бы то ни было) и есть *суть идеализма*.

И идеалистическое искажение *диалектики* (т. е. гегелевский вариант диалектики) и есть не что иное, как «обожествление» *реального человеческого мышления, развившегося до уровня науки,* или, что то же самое, самомнение *научного мышления,* возомнившего себя творцом, всемогущим (ибо непогрешимым) Демиургом, созидателем всей человеческой цивилизации, вождем и учителем людей на пути их исторического развития.

Эта иллюзия, свойственная вовсе не только Гегелю и очень естественная для любого профессионала умственного (научно-теоретического) труда, как раз и обусловила собой все другие, даже чисто формальные искажения реальной диалектики в системе Гегеля, т. е. именно ее *идеалистические* искажения. Потому-то действительно конструктивное критическое преодоление гегелевской формы диалектики и могло исторически произойти только вместе с решительным *преодолением идеализма в понимании истории человечества,* только вместе с решительным переходом на рельсы материалистического ее понимания.

Материалистическая диалектика и материалистическое понимание

истории — это не два разных учения, не две разные теории (в таком случае их можно было бы и создать, и излагать независимо одну от другой, а справедливость одной не обязательно предполагало бы верность другой), а лишь два неразрывно связанных между собой аспекта *одного и того же* учения, понимания *одного и того же* предмета.

Вот этого-то решающего обстоятельства никогда и не улавливали в теории Маркса — Энгельса те ревизионисты, которые, начиная с Э. Бернштейна *, хотели сохранить «материалистическое понимание истории», но старались «очистить» его от всех следов «гегелевской диалектики», и прежде всего, разумеется, от «противоречия» — от категории, которая, по их представлению, принципиально не поддается материалистической интерпретации и противопоказана «научному мышлению».

Насчет того, что «научному мышлению» показано, а что противопоказано, теоретики этого сорта всегда составляли себе представление по позитивистским и неопозитивистским руководствам; а все эти «руководства» всегда принимали и принимают за аксиому, не подлежащую ни сомнению, ни даже спокойному обсуждению, ту старинную догму, согласно которой идеалом научного мышления всегда была и остается «непротиворечивость», а «противоречие» есть всегда и везде лишь симптом и показатель *несовершенства* научного мышления, его несоответствия «идеалу».

«Антинаучность» диалектики ревизионисты всегда обосновывали тем обстоятельством, что наука (на деле-то лишь их собственное представление о науке) всегда старается построить «непротиворечивую» теорию и не терпит «противоречий», а злокозненный Гегель — и попавшиеся ему на удочку Маркс и Энгельс — стараются утвердить «противоречие» в статусе законной *логической* формы научного мышления и потому не видят в «противоречии» ничего плохого, даже призывают мириться с наличием «логических противоречий» в составе теории, «науки».

Предельно четко выразил эту позицию «марксист» Адам Шафф *: «Если признавать ее (речь идет о формальной логике с ее принципом «запрета противоречия».— *Э. И.*), то нельзя примирить это признание с допущением логической противоречивости, неизбежно вытекающей из принятия объективной противоречивости, которая содержится в материальном движении. Либо ошибочна формальная логика, либо ошибочно положение об объективной противоречивости движения. От необходимости действительного решения этой проблемы нас не спасут ни «диалектические» фразы, ни обвинения в ревизионизме. Научная истина стоит превыше всего...» (См.: Еще раз о диалектике и принципе логической противоречивости // Студия филозофичие. 1957. № 1).

Все это, разумеется, сопровождается шаблонными упреками в адрес Энгельса, который-де «некритически» переписал у Гегеля рассуждения относительно движущегося тела, которое «и находится и не находится в данное время в данном месте...». Гегелевская диалектика вообще и ориентирует-де мышление на такие «неправильные», «некорректные» высказывания, вынося им высшую — диалектико-логическую — санкцию и тем «оправдывая» их, вынуждая «примиряться» с ними, с чем наука — а иначе как от имени науки и научной истины Адам Шафф и не вещает — никак согласиться не может...

Само собой понятно, что тезис о «врожденной» антинаучности гегелевской диалектики есть всего-навсего перевернутый тезис о прирожденной антидиалектичности «науки». Нетрудно показать, однако, что под словом «наука» тут имеется в виду вовсе не реальная наука как исторически развивающаяся система знаний человека о мире и о самом себе, а

всего-навсего некоторая «знаковая система», система «терминов» и «высказываний», построенная в согласии с рядом заранее выставленных правил, в число которых входит, разумеется, и «запрет противоречия».

Разумеется, если согласиться с таким пониманием «науки» и «научной истины», то ни о какой диалектике, ни о каком развитии через противоречия разговора уже быть не может.

Поскольку же Гегель (а следовательно, и материалистическая интерпретация его логики) базируется на совершенно ином понимании науки, то бишь *мышления, достигшего уровня научности,* постольку вопрос о формальных определениях мышления может быть удовлетворительно решен только на основе ясного решения вопроса о роли и функции мышления в развитии всей человеческой культуры, о роли и функции мышления в истории человечества. О месте «Разума» в истории.

И вот тут-то материализм сталкивается с идеализмом в прямой и ясной форме, не загороженной деталями и туманными словесами.

Идеализм оказывается в этом пункте перед очень неприятной для него проблемой. А именно: если мышление начинает мнить себя богом — творцом истории, то оно вынуждено брать на себя ответственность не только за «успехи и достижения», несомненно завоеванные мыслящими людьми, но и за все их поражения, за все их неудачи и провалы,— за все те результаты их деятельности, которые даже с натяжкой трудно назвать «разумными»...

В таком случае, как остроумно заметил Г. Маркузе, мышление, или «Разум», может быть, даже справедливо было бы определить... терминами, включающими в свою сферу рабство, инквизицию, детский труд, концентрационные лагеря, газовые камеры, подготовку к ядерной войне.

Естественно, что возводя мышление (науку) на трон прежнего бога, идеализм вынужден возлагать на этого нового бога ответственность и за Освенцим, и за Хиросиму, и за загрязнение Мирового океана, за отравление воздуха и воды промышленными отходами, и за все подобные явления, грозящие обернуться катастрофой для самого же этого мышления... В самом деле, не было бы научного мышления — ничего этого тоже не было бы... Отсюда своеобразный неоруссоизм.

Идеализм вообще может свести концы с концами в этой роковой для него ситуации только одним способом — объединить все подобные явления в категорию своеобразных «издержек производства» и наименовать эту категорию дипломатическим выражением — «негативным аспектом позитивного», отрицательной стороной успехов и достижений...

До поры до времени на этот «негативный аспект» еще с грехом пополам удается смотреть сквозь пальцы как на нечто второстепенное, хотя, увы, и необходимое, «дополнение». И гегелевская диалектика в общем-то именно к такому отношению к «негативному» и вела.

Но этот финал подстерегал ее не потому, что это была *диалектика,* а только потому, что это была *идеалистическая* диалектика — диалектика, соединенная с ложным самомнением науки (научного мышления и шире — мышления вообще), с ее самообожествлением.

И дело нисколько не меняется по существу от того, что акцент начинают ставить на «негативном», а на «достижения и успехи» начинают соответственно смотреть сквозь пальцы, как то делают в наши дни такие более или менее отдаленные потомки Гегеля, как Т. Адорно * и Г. Маркузе. От такого перемещения акцентов диалектика никак не становится еще материалистической.

Диалектика тут начинает более походить на хитрость Мефистофеля,

на дьявольский инструментарий разрушения всех человеческих надежд, а «позитивные» моменты, т. е. добытые с его помощью успехи и достижения,— на что-то вроде червячка на крючке, на обманчивую приманку; люди этого червячка заглатывают, как караси, и оказываются в котле дьявольской похлебки... Диалектика при этом смещении акцентов с «позитивного» на «негативное» меняет только свою тональность — из мажорно-оптимистической на «трагическую» — вот и все,— оставаясь по-прежнему сверхъестественной, сверхчеловечески мудрой и коварной силой, властвующей над людьми, вместо того чтобы быть орудием их власти над «внешним миром» с его чуждыми («отчужденными») образами (в число коих попадает опять-таки все — и кошмарная энергия атомного ядра, и монстры современной техники, и государство и пр. и пр.)

Что поделаешь, ведь дьявол — тот же бог, только с обратным знаком. Такая же сверхчеловеческая «мощь», только с противоположными умыслами... Неодолимая и непостижимая «объективная» сила, которая «воплощается» в мыслящих людей, превращая их в свои *«говорящие орудия»*, в своих рабов, наивно полагающих, что они преследуют свои собственные цели и интересы, но на самом-то деле исполняющих мистически предначертания «внешней» и «чуждой» им космической силы диалектики, неодолимой власти безысходно трагических противоречий.

Идеалистическая диалектика неизбежно приобретает черты либо бога, либо дьявола — искусителя рода человеческого и как метод мышления оборачивается либо «некритическим позитивизмом», как у Гегеля и его правоверных последователей из числа «правых гегельянцев», либо — суперкритическим негативизмом старых и новых «левых». Это — две одинаково «естественные» ипостаси *идеализма* в понимании и применении диалектики, в понимании и применении силы мышления, ложно представляющего себе *свою собственную функцию и роль в истории*, в развитии социальных отношений между людьми и их взаимоотношений с природой.

Поэтому переход с рельсов идеалистической диалектики и иллюзий, ею неизбежно порождаемых, на рельсы научно-материалистического ее понимания и применения предполагает прежде всего решительное очищение от всяких следов *идеализма*, т. е. «обожествления» ее реального предмета — мышления, достигшего уровня *научности*.

Да, философский идеализм, в отличие от идеализма первобытно-религиозного, обожествляет *научное* мышление. Или, иначе и справедливей, в виде философского идеализма любого оттенка *научное* мышление обожествляет само себя, приписывает себе такую роль и функцию в истории человечества, в развитии производительной силы человеческого рода, которая на самом-то деле принадлежит вовсе не ему. Оно начинает воображать себя *творцом* человеческой цивилизации, тогда как на самом-то деле оно всегда было и остается в лучшем случае *помощником*.

Помощником умным и могучим, если ученое сословие достаточно хорошо поняло свою действительную роль в развитии всей человеческой культуры и эту действительную роль действительно выполняет.

«Помощником» — в кавычках — в тех случаях, когда его работа начинает руководствоваться *ложным* самосознанием, т. е. ложным сознанием своей собственной роли и функции. В таких случаях научное мышление, оставаясь *формально* «научным», оказывается соучастником весьма и весьма темных дел и затей, направленных на деле против прогресса, а тем самым и против самого себя, против своих собственных действительных «интересов». В таких случаях оно и попадает в итоге в ложное положение — в положение не только «соучастника», но и главного *ви-*

новника, главного *преступника,* в единоличного ответчика и за Хиросиму, и за газовые камеры, и за подслушивание телефонных разговоров, и за все подобные подлые дела. А как же? Технику всех этих дел и в самом деле разрабатывали ведь на основе науки, и без «ученых» тут дело действительно не обошлось...

А действительные виновники остаются при этом в тени, потому-то они и подогревают иллюзии ученого сословия, когда это сословие служит их целям, чтобы потом свалить на него всю вину, когда затея — по существу своему ненаучная и даже антинаучная — кончается крахом, провалом и бедой и за эту беду кому-то надо нести ответственность.

Кому же и отвечать, если «*наука*» сама себя вообразила *творцом, автором* тех дел, в которых она была всего-навсего *соавтором,* и притом не главным? Кому же и отвечать, если подлинный, главный автор заявляет, что он всегда следовал *науке* и следовал ее рекомендациям, а потому не виноват в том, что *наука* его подвела?

Такова реальность идеалистических иллюзий *науки* о самой себе, о своей роли и функции. Вообразила себя богом — отвечай *за все.* И не пытайся свалить всю вину на «малограмотных исполнителей» своих предначертаний,— они действовали так, как ты их научила. Плохо научила — тоже виновата ты, и никто другой...

Расплачивайся за свои иллюзии относительно самой себя, за свой *идеализм,* за доверие к *идеализму* в понимании своей роли и функции.

Другой же выход состоит в том, чтобы, распрощавшись с идеалистической (очень приятной для самолюбия науки в период «успехов и достижений» и очень неприятной для нее тогда, когда обнаружилась «негативная сторона», т. е. непредвиденные ею последствия ее собственных рекомендаций) иллюзией, обрести трезвое «самосознание» — объективное понимание действительной роли, действительных возможностей *мышления,* а потому и действительных пределов «силы науки», «мощи понятия».

Прежде всего это означает, что наука (тем более *отдельная* наука, будь то физика или философия, математика или химия) вовсе *не всемогуща и не всеведуща* и потому не имеет права возлагать на себя все титулы прежнего, опрокинутого ею, бога. На место свергнутого бога не следует водружать нового с теми же атрибутами «всеведения» и «всемогущества». Перестать считать себя богом — значит попросту быть чуть поскромнее и понять, что *наука* (научное мышление), обожествленная идеалистической философией, есть на самом деле не *творец и автор* всего свершающегося, а лишь *образованный референт-советчик* при действительном «творце истории» — при *человеке,* понимаемом как «совокупность всех общественных отношений», как действительный конкретно-исторический «ансамбль» всех реально живущих, т. е. реально творящих жизнь, индивидов.

Когда Гегель обожествляет мышление и понятие, то это значит просто-напросто, что он придает философско-схоластическое выражение иллюзии, которую издавна питали и питают на свой счет *профессионалы умственного* (в наше время — научного) *труда.* Гегель разделяет с ними эту старинную иллюзию, состоящую в том, что «мышление» сделало человека человеком, что человек «есть существо *мыслящее»,* или, иными словами, что именно в *мышлении* заключается специфическая характеристика человека, отличающая его от всего остального — как неорганического, так и органического — мира.

Согласно этой «антропологии», человек стал человеком в тот момент, когда он стал «мыслить», т. е. обрел «самосознание». Стало быть *все ос-*

тальные «силы и способности человека», равно как и их продукты, суть более или менее отдаленные *результаты способности «мыслить», следствие мышления,* как изначальной и фундаментальной «силы», проснувшейся в человеке и действующей в нем.

Продуктами — следствиями — результатами мышления и оказываются тут и каменный топор, и рубило, и способность человеческой руки вытесывать из грубого камня эти топор и рубило, и, далее, идолы и храмы (равно как и способность их воздвигать), и государственные учреждения, и машины — от примитивных ткацких станков до автоматических линий и синхрофазотронов, и грамматические нормы, и нейлоновые кальсоны, и все остальное — вплоть до космических ракет и спутников Земли.

Все это понимается (и теоретически определяется) как совокупность «внешних воплощений силы мышления». Как «овеществленное мышление», как «опредмеченное мышление», как «реализованное понятие» (или «идея», это уж терминологическая деталь).

Статуя — как «воплощенный» в мраморе замысел скульптора. Машина — как «осуществленный» — в дереве, в металле или в пластике — мысленный план инженера-конструктора. Государственные учреждения — как «реализованная идея» политического деятеля, «законодателя» ранга Ликурга или Солона, и т. д. и т. п.

Деятельность тех лиц, которые, в силу свершившегося до них и независимо от них *разделения труда* занимаются специально-умственным трудом, работают «головой», создавая для всех *планы, замыслы, проекты до их «воплощения» в естественно-природном материале руками других людей,*— вот та реалия, та «модель», с которой идеализм всегда и срисовывал образ бога, божественного мышления, божественного понятия, божественной идеи, абсолютного духа.

Само собой понятно, что чем резче и отчетливее отделяется умственный труд от труда физического (в самом широком смысле слова) и чем отчетливее он обособляется в особую сферу разделения общественного труда, сосредоточиваясь *внутри касты профессионалов* «мышления», тем прочнее и глубже делается почва для *идеалистических иллюзий,* которые питают эти жрецы — профессионалы мышления на счет своей собственной работы, ее роли и функции, ее значения и происхождения...

Гегелевская система и есть последняя, наиболее разработанная и всеохватывающая система «самосознания» профессионалов мышления (профессионалов «умственного» (теоретического) труда), разделяющая с ними все неизбежно возникающие внутри этого сословия иллюзии.

И прежде всего — ту иллюзию, что человек «сначала мыслит» (осуществляет теоретический акт), а уже затем переходит к его «практической реализации» в дереве, в бронзе, в камне, в земле или в любом другом естественно-природном материале, «воплощая» в нем созданные творческой силой «духа» идеи, затеи, образы, планы и тем самым — чем дальше, тем больше — превращая Землю в материал своего «внешнего воплощения», в сферу «реализованного мышления»,— в *ноосферу.*

Мышление, о котором говорит Гегель,— это, конечно, не мышление *отдельного человека,* не *психический акт,* совершающийся под черепной крышкой индивида, в тайниках коры головного мозга. Если вы под словом «мышление» будете понимать *это,* и *только это,* вы никогда не сможете даже просто уловить подлинный смысл гегелевских текстов, не говоря уже об их критически-материалистическом *понимании.*

Под термином «мышление» у Гегеля всегда и везде имеется в виду

та *всеобщая способность* (или «сила»), которая *непосредственно* осуществляется и потому фактически противостоит логику-исследователю в качестве предмета его внимания — не только и даже не столько внутри отдельной головы, сколько в пространстве, обнимающем собой *миллионы* таких «голов», связанных сетью коммуникаций как бы в одну «коллективную» голову — в «коллективный разум» человечества.

Под «мышлением» понимается, стало быть не индивидуально-психический процесс упорядочивания таких психических «единиц», как ощущение, переживание, представление или образ, а *действительный процесс производства знания* как *коллективного* богатства человечества, противостоящего индивиду с его психикой в виде науки, техники и нравственности.

Напомним еще раз, что «нравственность» в лексиконе Гегеля означает отнюдь не только отвлеченную «моральность», но и всю сферу реальных взаимоотношений человека к человеку, включая сюда и экономические, и политические, и юридические, и бытовые формы их взаимоотношений, т. е. всю систему «коммуникаций», связующих людей в группы, в классы, в нации, и, в конце концов, в «человечество», в «род».

Реализованное в виде науки, техники и нравственности «мышление» действительно противостоит индивиду с его психикой *как особая объективная реальность* — как процесс и его результаты, не зависящие от индивида с его волей и сознанием и, наоборот, определяющие волю и сознание индивида, способ и характер его индивидуальных действий.

«Абсолютная идея» Гегеля — не что иное, как название, под которым на самом деле кроется *реальная духовная культура человечества,* обрисованная в ее внутреннем членении, а «абсолютное мышление» — не что иное, как та же культура в ее развитии, в процессе ее производства и воспроизводства. Но почему же этот вполне реальный предмет — реальное мышление людей — обрисовывается Гегелем под титулом «абсолютного мышления», «бога в его доприродном существовании»? Откуда возникает эта иллюзия? Было бы крайней наивностью объяснять этот факт симпатиями Гегеля к религии или даже его желанием обрядить свою явно антирелигиозную концепцию, ставящую науку выше религии, в костюм привычной для современников фразеологии, в приемлемую для цензуры форму. Если последнее соображение и играло какую-либо роль, то далеко не главную. Разумеется, Гегель хотел быть «понятнее» для своего читателя, воспитанного в условиях официального мировоззрения, и потому то и дело иллюстрировал свои *понятия* библейскими *образами*, каждый раз оговаривая, впрочем, что это — всего лишь «образы», всего лишь «метафоры». Но, делая это, он тем самым признавал, что в религиозных образах заключается некоторое «рациональное зерно» — метафорическое выражение его собственных представлений, что религия — вовсе не чистое заблуждение.

Таким образом, заменяя религию наукой, он тем самым и выносил религии «научное оправдание». Наука у него «снимала» религию по всем правилам его логики, т. е. одновременно «хоронила» ее и «сохраняла» ее в своем составе, вбирая в себя ее «рациональное зерно».

Что же это было за «рациональное зерно»?

Гегель достаточно ясно и хорошо понимал, что образы «богов» всегда были и всегда остаются лишь своеобразными *проекциями*, в виде которых человек изображает и сознает лишь свои собственные «силы» и «способности»,— только в виде «внешних» сил, в виде сил и способностей «внешнего» ему существа, нарисованного силой его воображения во внешнем пространстве,— в виде могучего и мудрого старичка с бородой,

с усами, руками, ногами и прочими атрибутами. Такую — *католическую* — версию «бога» Гегель уже смолоду отвергал *как протестант,* как лютеранин, предпочитая видеть в евангельских притчах лишь *моральную* — и вовсе не фактически-историческую — правду.

Реальную «силу» и «правду» религии он видел в силе и правде тех *нравственных* устоев, которые от имени воображаемых «богов» диктовались реальным людям, тех «объективных норм» общежития, которые на самом-то деле установили сами же люди, обладающие *мышлением, творческой способностью* таковые нормы изобретать, формулировать и учреждать в качестве всеобщих и обязательных законов.

Гегель, иными словами, прекрасно понимал, что под именем Бога человек всегда почитал *сам себя,* а точнее, свое собственное самосознание — эту подлинную «божественную» силу и мощь истории.

Так его, по крайней мере, понимали все умные читатели, и Гегель никогда против такого понимания не возражал, об этом сохранились достаточно достоверные свидетельства Генриха Гейне.

Но Гегель (как позднее и Людвиг Фейербах) объяснял сам факт «проекции» этой «силы» на экран небес как факт «отчуждения», совершающийся *лишь в поле воображения,* как тень, отбрасываемую мыслящим человеком на экран «внешнего пространства». Лишь как явление воображения, и не более.

Человек «воображает» бога, а затем ведет себя сообразно воображаемым (им самим!) велениям этого воображаемого (им же самим!) «внешнего» существа. На самом деле — извне — никто его к такому фокусу воображения не принуждает. Только сама же сила воображения, рисующая внешние образы. Боги — это естественная и необходимая продукция силы воображения, ибо специальная функция воображения в том только и состоит, чтобы проецировать «внутренние состояния субъекта» — вовне, в виде картины, в виде образа, в виде статуи, вообще внешней «вещи».

Это совершенно верно — световые раздражения сетчатки глаза, зрительные ощущения преобразует *в образ внешней вещи* именно сила воображения. Без нее мы не видели бы *вещей* во внешнем пространстве, а испытывали бы только оптические раздражения внутри собственной головы, внутри глаза. Это — вполне достоверный, доказанный психологией и психофизиологией факт.

И чисто психологическое объяснение феномена «обожествления» человеком своих собственных «сил» (способностей), лежащее в основе гегелевско-фейербаховской концепции «отчуждения», является, по-видимому, совершенно бесспорным. Вряд ли можно к нему что-либо добавить и ныне, сто пятьдесят лет спустя.

Но самое полное «психологическое» объяснение религии и феномена «обожествления» человеком своих собственных «деятельных (т. е. творческих, активных) сил», *способностей* оставляет в тени самое главное.

А именно — почему же и после того, как тайна «бога» увидена в «отчужденном самосознании человека» и слово «бог» сделалось всего-навсего псевдонимом *мыслящего человека* (это и открыла для человечества немецкая классическая философия от Канта до Гегеля и Фейербаха), *мышление* все-таки продолжает казаться *богом,* т. е. некоторой совершенно *безличной, сверхличной, объективной* — т. е. никому не повинующейся воле и сознанию отдельных лиц, а, наоборот, определяющей их — «силой», к которой индивид с его волей и сознанием может лишь «приобщиться», может лишь превращать ее в свою индивидуальную «силу», развивая в себе способность действовать так, как диктует эта объектив-

ная, вне и независимо от него действующая «сила объективного мышления», «Разум».

Стоит лишь немного вдуматься в перечисленные выше характеристики «объективного» («обожествленного») мышления, и в них легко прочитывается не что иное, как самосознание *науки,* развивающейся в истории.

Да, наука действительно противостоит индивиду с его сознанием и волей как особый «предмет усвоения». Наука и есть не что иное, как «коллективный» (т. е. вполне безличный и сверхличный) *разум человечества,* от имени которого говорят и пишут «ученые», ее полномочные «представители», почитающие ее не менее глубоко, чем египетские жрецы — Амона или Ра * или папа римский — авторитет авторов Библии.

Наука — это накопленный *человечеством* опыт познания, а не выдумка и не изобретение сознания и воли того или иного ученого, будь то Ньютон или И. П. Павлов, Максвелл или Дарвин. Это — всеобщее, а вовсе не индивидуальное богатство рода человеческого, ничуть не менее «объективное», т. е. вне и независимо от индивидуального сознания существующее, чем золотые слитки, кухонная утварь или даже дворец.

Тем более что наука «опредмечена» вовсе не только в книгах, не только в словах-терминах или формулах и чертежах и не только в виде институтов и академий, но и в конструкциях реальных машин и автоматических линий, в грозном вооружении армий и прочих органов государственной власти и даже в правовой структуре реального государства. В этом своем облике наука — овеществленная сила знания, реализованное мышление,— действительно — а вовсе не только в воображении и не благодаря воображению — противостоит индивиду с его волей и сознанием как «сила», перед лицом которой «мышление индивида» (или мышление в качестве индивидуально-психической способности) это последнее и в самом деле — а не в горячечном воображении идеалистов — оказывается исчезающе малой величиной.

В этом виде *мышление,* будучи и оставаясь мышлением *людей,* т. е. индивидов в их реальной совместной деятельности, противостоит им же самим *как особая,* отделившаяся от них «сила» и «власть». И эта «власть» диктует мышлению каждого из индивидов свои законы, с которыми каждый из них вынужден считаться куда более осмотрительно, нежели со своими индивидуальными капризами и желаниями, представлениями и «созерцаниями». Эти законы и есть законы логики.

Законы исторического развития знания — законы, которым индивидуально-психические процессы подчиняются волей-неволей, хотят того или нет единичные «субъекты» этих процессов, отдельные люди-ученые...

Вот об этих-то законах — а не о законах субъективно-психической деятельности отдельных лиц — и пишет Гегель в своей логике.

Конечно, и деятельность психики индивида протекает всегда в рамках этих законов — они управляют и ею,— но сначала они прорисовываются только и именно как законы исторического развития науки, техники и нравственности, а уже затем более или менее точно осознаются индивидами (в лице логиков) и делаются также и сознательно «применяемыми правилами» психической деятельности — правилами *мышления как одной из психических способностей отдельного лица.*

Более того, мышление индивида лишь постольку становится всеобщим (и признанным в качестве такового) достоянием, поскольку оно, во-первых, реализует назревшую в науке потребность, т. е. разрешает ту или иную научную проблему, то или иное противоречие в системе понятий науки, и, во-вторых, делает это с помощью средств, «понятных» всем другим идивидам, т. е. выражает свое решение в общепризнанных

и общепонятных формах, пользуется общепринятым *языком* этой науки.

Иными словами, субъективное мышление индивида становится фактом научного развития лишь постольку и в той мере, поскольку оно выражается в форме вполне «безличной», «объективной», «всеобщей», в форме, созданной до него, независимо от него и заданной ему «извне».

Таким образом, иллюзия, свойственная Гегелю как представителю идеализма вообще, превращающая *человеческую* способность («мышление») в «объективную» (вне и независимо от человека существующую) «силу», имеет под собой весьма реальную основу — в том факте, что все без исключения «формы», в рамках которых совершается мышление отдельного лица, *заданы* ему «извне» — предшествующим ему развитием культуры.

И эта иллюзия окончательно укрепляется в сознании тем обстоятельством, что наука, превращаясь в особую сферу разделения общественного труда, действительно «отчуждается» от большинства индивидов и в этом — «отчужденном» — виде этому большинству противостоит как особая *социальная* сила, а вовсе *не как их собственная способность*.

Гегель и фиксирует мышление в этой — в отчужденной — форме его развития как мышление, ставшее профессией более или менее узкого круга лиц и потому достигающее «высших этажей» своего развития только как реальная «сила» немногих.

«Способность» мыслить, т. е. *развивать* наличное знание в любой профессионально обособившейся области (будь то квантовая механика или правосознание), осуществляется профессионалами-учеными, а остальным эта способность противостоит *как внешняя и даже чуждая* сила, как сила и власть «других», диктующая им от имени науки, *как* надлежит понимать тот или иной предмет.

Оставаясь всегда *всеобщим* продуктом человеческого развития, наука (научное мышление) не только представляется, но и действительно является *особенным* продуктом — продуктом *особенной* сферы разделения общественного труда, и чем сложнее и запутаннее становятся взаимоотношения ее с другими сферами производства, тем легче возникает и тем глубже укореняется в умах ее представителей иллюзия «саморазвития науки», «саморазвития понятия», т. е. формы научного познания, мышления, знания.

ГЕГЕЛЬ И «ОТЧУЖДЕНИЕ»

Любая попытка критически проанализировать гегелевскую философию права сразу же сталкивается с острейшими проблемами нашего, XX века, и именно с теми, которые практически еще не разрешены. Гегель поэтому сразу же превращается в повод для обнаружения актуальных разногласий, и любая интерпретация Гегеля имплицитно является выражением той или иной идеологической позиции — сознательно или бессознательно.

Особенно это сказывается именно на философии права, поскольку речь здесь идет непосредственно о таких вещах, как государство, собственность, общество и личность и т. д. Гегель в итоге предстает как своего рода неразвитый образ современности, XX века, als seiner Keim [1]. По этой причине интерпретации Гегеля всегда имеют явно или неявно подразу-

---

[1] Как его зародыш.

меваемую цель — «Das Böse im Keim zu ersticken» [1]. Или наоборот: «Das Gute im Keim zu pflegen» [2]. Это отчетливо видно из таких оборотов речи, как, например, «Криптогегельянизм Сталина» [3], что, впрочем, скорее означает обратное — «Криптосталинизм Гегеля»...

Что при этом, однако, считается «злом», а что — «добром», устанавливается, само собой понятно, совершенно независимо от рассмотрения самого Гегеля, так сказать — «априори».

Избежать этого, по-видимому, нельзя. Да и нужно ли? Ведь Гегель именно потому и жив до сих пор, что живы (т. е. остаются неразрешенными) те проблемы, которые он смог поставить. Те самые проблемы, в отношении которых «Weltgeschichte als das Weltgericht» [4] еще не сказала своего последнего слова. Гегелевская философия хотя и не позволяет (хотя бы теоретически) разрешить такие проблемы, все же позволяет их выразить, сформулировать. А это уже очень много.

Способ разрешения (как теоретического, так и практического) этих проблем — это уже предмет другого разговора, далеко выходящего за рамки рассмотрения самого Гегеля. К числу таких проблем, которые приобрели в наши дни гораздо большую остроту, чем во времена Гегеля, принадлежит и знаменитая проблема «отчуждения». По поводу этой проблемы написано так много, что испытываешь даже невольный страх, произнося это слово. Тем более что в отношении заключенного в нем смысла нет полного единодушия даже среди марксистов. А ясность в этом пункте конечно же нужна, так как с понятием «отчуждения» связан, по существу, тот решающий этап развития взглядов Маркса как философа, который был определен им самим как «сведение счетов с гегелевской диалектикой». Нет сомнения, что понятие «отчуждения» является едва ли не центральным понятием «Философско-экономических рукописей» и «Выписок из экономистов».

Здесь, прежде чем перейти к дальнейшему, приходится сделать небольшое отступление чисто лингвистического характера, сказать о чисто внешнем обстоятельстве, которое является иногда дополнительным источником недоразумений и взаимонепонимания. Дело в том, что в русском языке термин «отчуждение» покрывает по меньшей мере три не совсем совпадающих немецких термина — «Entfremdung», «Entäusserung», «Veräusserung». В силу этого в русских переводах часто ускользают некоторые — может быть, очень важные — оттенки мысли Маркса,— и как раз в тех пунктах, где речь идет именно о противопоставлении его позиций гегелевской системе понятий. Для различения «Entfremdung», «Entäusserung», «Veräusserung» в русской философской терминологии попросту нет устойчивых и единообразных терминов, а все попытки такие создать приводили до сих пор к появлению очень неуклюжих и явно нежизнеспособных конструкций.

Мне хотелось бы обратить на это обстоятельство внимание немецких товарищей, которые рассматривают термин «Entfremdung» в качестве полного синонима специфически капиталистического способа присвоения прибавочного труда, как его абстрактно-философское обозначение, и потому — как абсолютно неприменимое к явлениям социалистического

[1] Подавить, задушить зло в зародыше.

[2] (Уже) в зародыше заботиться о добре.

[3] Черновые наброски текста Э. В. Ильенкова ясно показывают, что эти «обороты речи» обыгрывались в советологии того времени *(прим. сост.)*.

[4] Всемирная история как всемирный суд.

общества, как «unglimpfliche Wort»[1], как «Signum, unter dem manche Leute unsere sozialistische Staat und Partei schämen wollen»[2] (доклад Г. Менде *). Для меня так и осталось неясным, относится это рассуждение также и к термину «Entäusserung», есть ли это тоже «Schimpfwort» (ругательство) или нет?

Мне приходится задавать этот вопрос по той причине, что он имеет важное значение не только для теоретического анализа ранних работ Маркса, т. е. для четкого противоположения позиций молодого Маркса и концепции «Феноменологии духа», а и просто для переводов Гегеля и Маркса на русский язык.

При переводе «Выписок из экономистов» на русский язык (перевод напечатан в № 2 «Вопросов философии» за 1966 год) пришлось с этой трудностью столкнуться. При этом некоторые товарищи — и не без формальных оснований — возражали против самой попытки развести в переводе эти термины как против ненужного педантизма.

Совершенно ясно одно: в текстах 1844—1845 годов Маркс употребляет термины «Entfremdung» и «Entäusserung» как синонимы — через запятую. Является ли это следствием неустойчивости значений на этом этапе или же имеет концептуальную подоснову и смысл?

Несомненно и другое — для Гегеля это понятия разные. Как «Entfremdung» — это понятие, связанное лишь с одним, очень четко очерченным этапом феноменологического развития, который «снимается» в моральности, как одна из фаз «Entäusserung» — как «der sich selbst entfremdete Geist»[3], связанный с философией Просвещения и революцией.

Поэтому, очевидно, Гегель не употребляет термин «Entfremdung» при изображении следующих, более высоких ступеней феноменологического развития и при изложении своей философии государства и права. В «разумном» государстве «отчуждению» в строгом смысле места уже нет, хотя оно и выступает по-прежнему как некоторая «внешняя» действительность, как entäusserte Wirklichkeit des Geistes[4], как irdische Verkörperung[5], как Aüssere[6], но ни в коем случае уже не «Чуждое», не «fremde». Этот «переход» — уже к религиозно-философскому «возвращению» духа к самому себе из всех своих «внешних» форм осуществления.

«Entfremdung» в его специфически гегелевском значении характеризует лишь одну стадию развития мирового духа — т. е. духовной культуры человечества,— связанную с антагонизмом между государством и религией, между «внутренним» и «внешним»,— короче говоря, с неразвитостью духовной культуры. Как таковое, оно преодолевается, снимается и сохраняется лишь в «памяти» человечества,— как предметный урок, из коего мировой дух сделал свои выводы. В «совершенном» государстве, которое проникнуто духом «подлинной религии», состояние «Entfremdung» возникнуть уже не может.

---

[1] Обидное, оскорбительное слово.

[2] Ярлык, посредством которого для иных людей открывается возможность пристыдить наше социалистическое государство и партию.

[3] От себя самого отчужденный дух. Подробный разбор этой проблематики дан в превосходной книге Д. Лукача «Молодой Гегель» (особенно гл. IV), перевод которой по инициативе и при участии Э. В. Ильенкова был подготовлен еще в 1956 году; однако ее издание в том же году было неожиданно приостановлено. К советскому читателю книга пробилась спустя тридцать лет *(примечание сост.)*.

[4] Отчужденная действительность духа.

[5] Земное воплощение.

[6] Внешняя.

Иное дело — «Entäusserung». Это понятие по смыслу ближе к «Vergegenständlichung», к «äussere Verwirklichung» [1], т. е. представляет собой непреходящую и необходимую форму человеческой деятельности вообще. В этом смысле «Entäusserung» входит в самое определение «духа».

Это терминологическое различение в текстах Гегеля выступает очень ясно, и потому в русских переводах оно довольно последовательно удерживается, хотя это и достигается подчас с помощью весьма искусственных лингвистических конструкций (вроде «овнешвления», иногда «отрешения» и т. п.).

По-иному обстоит дело в текстах Маркса, относящихся к 1844—1845 годам. Здесь «Entfremdung» и «Entäusserung» постоянно употребляются как полные синонимы — через запятую, что дает повод переводчикам попросу опускать одно из определений. Возникает вопрос — почему? Есть ли это следствие неотработанности понятий, их значений? Или же отождествление терминов имеет прямой полемический смысл, смысл контроверзы их гегелевскому различению? Для переводчика, как и для интерпретатора данных текстов, эта альтернатива весьма существенна.

Мне кажется, это отождествление имеет концептуальную подоснову, а вовсе не есть результат неотработанности понятий. В самом деле, зачем потребовалось бы Марксу постоянно, даже назойливо подчеркивать синонимичность этих терминов? Только полемический интерес, только в условиях, когда кому-то их различие представляется принципиально важным! Этот «кто-то» — Гегель, гегелевская система понятий, в их применении к проблеме наемного труда.

Тот факт, что отождествление понятий «Entäusserung» и «Entfremdung» имеет для Маркса в 1844 году смысл полемической контроверзы гегелевскому пониманию их отношения при анализе труда, ясно виден в тех кусках текста, где Маркс подвергает специальному анализу «Феноменологию духа». Тут он их не отождествляет. «Wenn er (Hegel) z. b. Reichtum, Staatsmacht etc. als dem menschlichen Wesen entfremdete Wesen gefasst, so geschieht es nur in ihrer Gedankenform... Die ganze Entäusserungsgeschichte und die ganze Zurücknahme der Entäusserung ist daher nichts, als die Produktionsgeschichte des abstrakten, d. h. absoluten Denkens... Die Entfremdung, welche dacher das eigentliche Ynteresse dieser Entäusserung und Aufhebung dieser Entäusserung bildet, ist der Gegensatz... des abstrakten Denkens und der sinnlichen Wirklichkeit oder wirklichen Sinnlichkeit innerhalb des Gedankens selbst...» [2] (MEGA. B. 3. S. 154.)

Почему же, переходя к анализу проблемы труда, Маркс начинает использовать оба понятия как синонимы, durch Komma [3], причем подчеркнуто? По той причине, что специальным предметом анализа ока-

---

[1] Опредмечивание, внешнее осуществление.

[2] «Когда, например, он (Гегель) рассматривает богатство, государственную власть и т. д. как сущности, отчужденные от *человеческой* сущности, то он берет их только в их мысленной форме... Поэтому вся *история отчуждения* и все *устранение* отчуждения есть не что иное, как *история производства* абстрактного, т. е. абсолютного мышления... *Отчуждение,* образующее собственный интерес этого отчуждения... представляет собой... противоположность между абстрактным мышлением и чувственной действительностью, или действительной чувственностью, в пределах самой мысли» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 156—157).

[3] — через запятую.

зывается здесь совершенно конкретная историческая форма труда — «Lohnarbeit», или «Erwerbsarbeit» [1], как он тут выражается. Здесь действительно всякое «Vergegenständlichung» осуществляется как «Entfremdung», как превращение продукта труда в растущее тело капитала. Здесь «Entfremdung» и «Entäusserung» непосредственно и выступают как синонимы. Но и только здесь — пока речь идет об «Entäusserung des Arbeiters» [2].

«Die Entäusserung des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung nicht nur, das seine Arbeit zu einem Gegenstand zu einer äusseren Existenz wird,— sondern dass sie ausser ihn, unabhängig, fremd von ihm existiert, und eine selbständige Macht üder ihm wird» [3]... (MEGA. B. 3. S. 83).

Здесь понятие «Entäusserung» — как и у Гегеля — выступает как более емкое понятие, включающее в себя не только «Entfremdung», но и «Vergegenständlichung», «Erschaffen der äusseren Welt durch die Arbeit überhaupt» [4]. И поскольку речь выходит за рамки разговора о наемном труде, постольку различие между «Entäusserung» и «Entfremdung» сохраняется последовательно и у Маркса.

Например, в анализе понятия «Privateigentums» [5] Маркс говорит о том, что в первоначальной, неразвитой форме «Entäusserung» еще не приводит к «Entfremdung» в собственном смысле.

«...Wenn ich es (das Eigentum) nur in Bezug auf mich entäussere, so setze ich es nur also als entäusserte Sache überhaupt, ich hebe nur mein persönliches Verhältnis zu ihm auf, ich gebe es nur elementarischen Naturmächten zurück» [6].

Здесь не создается еще общественного отношения, характеризуемого как «Entfremdung».

«Die *gesellschaftliche* Beziehung oder das *gesellschaftliche* Verhältniss der beiden Privateigentümer ist also die *Wechselseitigkeit der Entäusserung,* das Verhältniss der *Entäusserung* auf beiden Seiten gesetzt, oder die *Entäusserung* als das Verhältniss der beiden Eigentümer,— Werend im einfachen *Privateigentum* die *Entäusserung* nur noch in Bezug auf sich, einseitig stattfindet...

Durch die wechselseitige Entäusserung oder Entfremdung des Privateigentum selbst in die Bestimmung des entäusserten Privateigentum geraten» [7] (S. 538).

---

[1] — плата за труд, или заработная плата.

[2] — отчуждение рабочего.

[3] «*Отчуждение* рабочего в его продукте имеет не только то значение, что его труд становится предметом, приобретает *внешнее* существование, но еще и то значение, что его труд существует *вне его,* независимо от него, как нечто чужое для него, и что этот труд становится противостоящей ему самостоятельной силой» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 88—89).

[4] — опредмечивание, созидание внешнего мира посредством труда вообще.

[5] — частной собственности.

[6] «...Если я просто отчуждаю мою частную собственность по отношению к себе, то я полагаю ее только в качестве *отчужденной* вещи вообще, я снимаю лишь мое *личное* отношение к ней, я возвращаю ее во власть *стихийных* сил природы» (Там же. С. 25).

[7] «*Общественная* связь, или *общественное* отношение, обоих частных собственников оказывается, следовательно, *взаимным отчуждением* частной собственности, отношением отчуждения с обеих сторон, или *отчуждением* как отношением обоих частных собственников, в то время как в простой частной собственности *отчуждение* было еще только односторонним, еще только по отношению к себе... Благодаря взаимному отчуждению частной собственности сама *частная собственность* приобретает определение *отчужденной* частной собственности» (Там же. С. 26).

Другими словами, einseitige Entäusserung [1], или «Entäusserung» как таковое, еще не создает ситуации «Entfremdung». «Entfremdung» в его специфическом значении возникает через wechselseitige Entäusserung [2], там, где «Entäusserung» превращается в тотальную форму общественных отношений между производителями, т. е. там, где в товар превращается буквально все и прежде всего сам человек в качестве Arbeitsvermögen [3]. Там, где деньги — entäusserte Gestalt aller Dinge [4]— становятся также и мерой ценности человека.

Все сказанное может показаться излишним педантизмом, чисто схоластическим анализом терминологии, а не существа дела. Однако такой анализ — если только он не становится самоцелью, а является лишь формальной предпосылкой для более содержательного разговора — совершенно необходим.

И необходим он потому, что категория «отчуждения» — в ее четко дифференцированной форме — как «Entäusserung», «Entfremdung», «Veräusserung» и т. д. — входит в арсенал понятий, выражающих теоретические позиции зрелого, «позднего» Маркса — Маркса как автора «Капитала», и эти позиции без нее поняты правильно быть не могут.

В «Капитале» эти определения встречаются постоянно, и вовсе не случайно. «...Das Gold (ist) in der Hand jedes Warenbesitzer die entäusserte Gestalt seiner veräusserten Ware» [5]. «Weil die entäusserte Gestalt aller anderen Waren oder das Produkt ihrer allgemeinen Veräusserung, ist das Geld die absolut veräusserliche Ware» [6].

«Die entäusserte Gestalt der Waren wird verhindert, als ihre absolut veräusserliche Gestalt oder nur verschwindernte Geldform zu funktionieren» [7].

«Die Entäusserung der urspründlichen Warenform vollzieht sich durch die Veräusserung der Ware» [8] (и т. д.).

Процесс превращения «прибыли» в «процент», в ренту Маркс выражает через понятие «Entfremdung», определяя члены «Триединой формулы» как «entfremdetste und eigentümlichsten Formen» развитого капитала, «als entfremdeten und irrationallen Formen» (S. z. B. Das Kapital. B. 3. S. 837, 838 u. s. w.) [9].

В. И. Ленин справедливо говорил о том, что «нельзя вполне понять «Капитал» Маркса, не проштудировав всей Логики Гегеля». То же самое относится, по-видимому, и к таким категориям, как «Entäusserung», «Entfremdung», «Veräusserung», etc. Без них «Капитала» во всем его действительном содержании и значении понять правильно нельзя.

---

[1] — одностороннее отчуждение, «овнешнение».

[2] — взаимное отчуждение.

[3] — рабочей силы.

[4] — отчужденный образ (форма) всех вещей.

[5] «...В руках каждого товаровладельца золото есть отделившийся образ его отчужденного товара» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 119).

[6] «Так как деньги есть образ всех других товаров, отделившийся от них, или продукт их всеобщего отчуждения, то они представляют собой абсолютно отчуждаемый товар» (Там же. С. 120).

[7] «Отчужденная форма товара встречает препятствия к тому, чтобы функционировать в качестве абсолютно отчуждаемой формы товара или в качестве лишь его мимолетной денежной формы» (Там же. С. 141).

[8] «Первоначальная товарная форма сбрасывается путем отчуждения товара» (Там же. С. 118).

[9] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 25. Ч. II. С. 397, 398.

Нельзя поэтому согласиться с теми философами — как из числа противников, так и из числа друзей марксизма,— которые усматривают в категориях этого плана лишь абстрактно-философские аббревиатуры, «пережитки» абстрактно-философской стадии развития взглядов Маркса, которые можно спокойно устранить из состава зрелой концепции, не изменив и не исказив ее подлинного смысла. Изложить и понять без них теорию прибавочной стоимости нельзя так же, как и без категорий качества, количества, противоречия и т. д.

Разумеется, разговор об «отчуждении» весьма легко превратить в пустую болтовню, имеющую очень мало общего с позициями зрелого Маркса. Но от такой опасности не гарантирован и любой другой разговор.

И глубоко обманывается (или хочет обмануть других, что совершенно безразлично) Сидней Хук, который называет обострение интереса к проблематике «отчуждения» и «снятия отчуждения» «вторым пришествием Маркса», иронизируя над этим феноменом как над тщетной попыткой «ревизионистов» возродить юношески незрелые идеи молодого Маркса, от которых сам Маркс якобы отказался, когда повзрослел.

«В основе второго пришествия,— пишет Хук,— лежит взгляд, будто он считал, что человек имеет какую-то присущую ему природу, от которой в той или иной форме все классовые общества отчуждают его, отчуждая его от других людей и таким образом извращая его человеческий характер. Этот взгляд,— утверждает Хук,— излагается наряду с другими противоположными ему мыслями в «Философско-экономических рукописях» (см.: Нью-Йорк таймс ревью. 1966. 22 мая).

Сидней Хук на этом основании (а основание то — ложное) полагает, что проблема «отчуждения» вообще не может быть не только разрешена, но даже и просто поставлена на почве зрелого, т. е. «подлинного», марксизма, что самое понятие «отчуждение» совершенно чуждо историческому подходу к человеку, к пониманию «природы человека» и тому подобным вещам. Поэтому ему кажется, что на основе историко-материалистического понимания «человека», исключающего всякую априорно-постулированную «природу человека», нельзя вообще даже поставить проблему рационального переустройства современного мира, создания такой системы отношений, внутри которой были бы исключены войны, насилие, принуждение и т. д., т. е. все последствия той ситуации, которая коротко обозначается как «отчуждение», «Entfremdung».

Здесь, как мне кажется, в основе лежит как раз именно наивное, ни Марксу, ни Гегелю в такой грубой форме несвойственное, понятие «отчуждения» — как «Entfremdung», так и «Entäusserung».

Если Гегелю еще можно — и то с оговорками — выставить упрек в допущении некоторой «априорной» природы человека в качестве предпосылки и conditio sine qua non Entäusserung [1], то уж Марксу — ни зрелому, ни молодому — этот упрек при всем желании адресовать нельзя. Именно в «Философско-экономических рукописях», т. е. именно в ходе критики гегелевского взгляда на природу человека, Маркс как раз и освободился полностью от понятия абсолютного духа, как от принципа, существующего до и вне реального человека, и самое понятие этого абсолютного духа вывел как результат, как следствие определенных, исторически конкретных взаимоотношений между лицами умственного и физического труда, из разделения труда,— из факта реального «отчуждения»

[1] — необходимого условия отчуждения.

науки, т. е. мышления в его высших потенциях, от основной массы индивидов, составляющих большинство человеческого общества.

Никакой априорно-заданной «природы человека» Маркс не допускает в свои рассуждения нигде, не только в «Капитале», но и в «Философско-экономических рукописях», и Хук совершенно напрасно приписывает ему эту мысль.

Речь у Маркса — как, впрочем, и у Гегеля — речь везде идет о формах «отчуждения» *результатов, продуктов* человеческой деятельности. В виде результата, в виде продукта действительно отчуждается (вначале лишь veräussert,— может, даже без помощи денег) лишь *продуктивная деятельность,* как vergegenständlichte Tätigkeit[1], как tote Arbeit[2], лишь «деятельность в форме вещи» — в виде предмета непосредственного потребления или средства производства, в виде орудия.

Да, предметная, предметно-фиксированная деятельность человека действительно является предпосылкой всякого «отчуждения». Где ее нет — ни о каком «отчуждении» речи, конечно, быть не может,— ни о «Veräusserung», ни об «Entäusserung», ни об «Entfremdung».

Тем самым человек, человеческий индивидуум, рассматриваемый как *субъект чувственно-предметной деятельности,* как субъект реального живого труда, а не как субъект морального или религиозно-философского самосознания, действительно выступает как нечто предшествующее (и логически, и исторически) всякому опыту «отчуждения» — начиная с «Veräusserung» и кончая «Entfremdung».

Да, действительно, вся концепция Маркса покоится на изначальном принципиальном различении «вещи» и «человека», причем «человек» с самого начала рассматривается как *результат его собственной,* специфически человеческой, формы деятельности.

Без этого принципиального различения и противопоставления «вещи» и «человека» невозможной была бы вообще не только теория стоимости в ее марксовской трактовке, но и теория стоимости вообще. Не случайно Маркс видит в отождествлении производительной силы человека с производительной силой дрессированного животного или водопада, вращающего турбины, *теоретически ложную* абстракцию — абстракцию, в которой *утрачивается* вообще понятие *труда*[3].

Если вся теория стоимости покоится на том положении, что новую стоимость создает лишь *живой труд,* т. е. деятельность человеческого индивида, а «мертвый труд», хотя бы он и выступал в образе самодействующей, полностью автоматизированной системы индустрии, новой «стоимости» создавать не может, а может только по частям переносить свою, ранее «опредмеченную» в нем «стоимость»,— то это положение — как нетрудно усмотреть — покоится на том же самом принципиальном различении «человека» (как субъекта специфически человеческой продуктивной деятельности) и «вещи» вне «человека» как лишь объекта этой деятельности. Точно так же и определение всей массы культурно-исторических образований (Gestalten) — как машин, так и произведений искусства — в качестве «опредмеченного труда», в качестве труда «мертвого», как «неорганического тела человека» (это выражение встречается и в зрелых трудах) основывается на том же самом принципиальном различении.

---

[1] — опредмеченная деятельность.
[2] — мертвый труд.
[3] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 26. Ч. III. С. 182—185.

Пресловутая «природа человека» заключается в реальной, чувственно-предметной продуктивной деятельности этого человека. Да, и в этом определении «природа человека» действительно предполагается и у Маркса в качестве предпосылки, условия всякого акта «отчуждения» («Veräusserung», «Entäusserung», «Entfremdung»).

Почему же Хуку кажется, что такое понимание человека как «субъекта отчуждения» не согласуется с позицией зрелого Маркса и что всякий разговор об «отчуждении» возможен только в форме «ревизионизма»???

Нет, мистер Хук, в разговорах об «отчуждении» совершается вовсе не процесс «ревизии зрелого Маркса», а, наоборот, процесс уточнения и углубления понятий действительного марксизма, его понимания широкими кругами тяготеющей к марксизму теоретической интеллигенции.

В этом процессе действительно возможен и шлак, и болтовня, и декламация полупоэтического свойства. Но видеть во всем этом только шлак, только болтовню или — еще того хуже — форму «ревизионистской оппозиции канонизированному марксизму», как думает Хук,— это значит просто не видеть главного. Ни в «Капитале», ни в его интерпретациях. Это значит помогать «догматизму» самого худшего сорта, значит объединяться с лжедрузьями марксизма.

В основе этот процесс — процесс здоровый, процесс созревания подлинно материалистического, историко-материалистического подхода к острейшим проблемам трудной современной эпохи. А шлаки на его поверхности не должны загораживать от нас суть дела.

Если разговоры об «Entfremdung» оборачиваются затеей выстроить новую «Entfremdungsphilosophie», которая превращает «Entfremdung» в некую космически-онтологическую, в универсально-логическую характеристику всей прошлой, настоящей и будущей культуры человечества — как ее материального, так и духовного аспекта,— то и марксист, и гегельянец будут против этого одинаково возражать. Ибо как у Маркса, так и у Гегеля главный интерес заключается не только и не столько в том, чтобы констатировать факт «Entfremdung», сколько в том, чтобы найти способ ликвидации, der Aufhebung [1] этого состояния.

В наш трудный XX век уже не нужно обладать интеллектом масштаба Маркса и Гегеля, чтобы увидеть повсюду феномены, которые при желании можно подвести под категорию «Entfremdung». Тут проблемы нет. Проблема заключается в том, чтобы найти и осуществить реальный способ преодоления этой категории явлений.

Есть ли это путь «морального самоусовершенствования» индивида, задача построения новой этики, дополняющей марксизм,— как системы моральных постулатов? Для марксиста этот путь неприемлем, как путь, ведущий лишь к моральному приспособлению действительного «отчужденного» индивида к миру, который не перестает быть от этого «миром отчуждения»... Тем самым — путь нагнетания этого «отчуждения». Ибо и Гегель прекрасно понимал, что моральная проповедь еще никого не сделала добрым, если он и до этого не был добр... Не в морали, не в этике, а только в реальном изменении условий жизни — условий труда и образования индивида — видит путь действительный марксизм,— сегодня так же, как и сто лет назад.

Классический марксизм — и в лице Маркса, и в лице Ленина — прекрасно понимал, что полное «снятие» всех видов и форм «отчуждения» возможно лишь на пути коммунистического преобразования взаимных отношений между людьми, т. е. на пути построения общества без клас-

---

[1] — снятия.

сов, без государства, без принудительно-правовой регламентации деятельности, без денег и без денежной формы оценки и вознаграждения человеческой деятельности — без полной ликвидации всех этих «отчужденных форм» человеческой деятельности. Столь же хорошо понимали и Маркс, и Ленин то обстоятельство, что задача эта слишком сложна и трудна, чтобы можно было надеяться справиться с нею сразу же, на следующий же день после социалистического переворота. Формально-юридическое «обобществление» собственности, ее превращение в государственную, в общенародную собственность, согласно Марксу и Ленину, представляет собой необходимо первый, но лишь первый шаг на пути к действительному обобществлению материального и духовного богатства, накопленного в форме «отчуждения».

Поэтому глубоко не правы те философы-марксисты, которые полагают, будто в разговоре о наличном социалистическом обществе уже вообще недопустимо применять категорию «Entfremdung» и даже чуть ли не «Entäusserung» (а в русском языке эти понятия вообще терминологически не разведены).

Разумеется, они правы по отношению к тем идеологическим противникам, которые стараются использовать термин «Entfremdung» как ругательное слово, как позорящий ярлык. Но такое использование термина еще вовсе не резон, чтобы отказываться от заключенного в нем понятия. Отказываться от них — значит сознательно закрывать глаза на негативные тенденции, с которыми связаны вообще такие формы регламентации человеческой жизнедеятельности, как право (неразрывно связанное с применением принуждения и насилия человека над человеком), как мораль (по природе своей не могущая исключить формально-моральные, а на деле — безнравственные акции), как государственный аппарат (таящий в себе всегда, пока он существует, тенденцию к бюрократизации во всех ее видах) и т. д. и т. п. Все эти формы — пока они сохраняются — остаются «отчужденными» формами человеческой жизнедеятельности, и с этим нужно считаться вполне сознательно, не дожидаясь, пока они насильно заставят с собой считаться.

Поэтому позиция марксиста, защищающего интересы коммунизма против антикоммунистических атак, никак не может быть сведена к простой, как булыжник, формуле: «У вас «отчуждение» есть, а у нас его нету».

Позиция тут в ином. Позиция заключается в том, что радикальная — революционная — форма «обобществления частной собственности», ее превращения в собственность социалистического государства,— это единственно возможный первый шаг к устранению разрушительных тенденций частной собственности. Но и только первый. Вторым шагом может быть только глубокий переворот во всей системе *общественного разделения* труда, в условиях *непосредственного* труда, в том числе и в технических его условиях. Если внутри производства индивид по-прежнему остается еще «деталью частичной машины», т. е. профессионально ограниченным частичным работником, то общественная собственность остается для него общественной лишь формально, и никакое моральное усовершенствование этого индивида еще не превращает его в действительного «собственника» обобществленной культуры. Ибо в этом случае в виде «системы машин» ему по-прежнему противостоит «отчужденная» от него наука и реальное управление всей системой машин, осуществляемое особым аппаратом управления. Действительное «обобществление» производительных сил в этом смысле может совершиться только через присвоение каждым индивидом тех *знаний*, которые «опредмечены» (и в

социальном плане — обособлены, «отчуждены» от него) в виде науки и в виде особого *аппарата управления*.

В этом плане задача полного снятия «отчуждения» совпадает с задачей создания таких условий непосредственного труда и образования, внутри которых каждый индивидуум — а не только некоторые — достигал бы подлинно современных высот духовно-теоретической, технической и нравственной культуры. Ибо только в этом случае он становится подлинным, а не формальным хозяином всего созданного в рамках «отчуждения» мира культуры.

Противоположность между марксизмом и антикоммунизмом в этом аспекте (а этот аспект, по-видимому, решающий) заключается в том, что марксист ясно формулирует задачу «снятия отчуждения» и последовательность тех шагов, посредством коих это «снятие» можно осуществить, и настаивает на том, что в обратном порядке нельзя добиться ни того, ни другого,— а антимарксист либо считает задачу «снятия отчуждения» вовсе неразрешимой, либо предлагает те или иные утопические рецепты ее решения (морального, нравственного или духовно-теоретического самоусовершенствования индивида *внутри* мира «отчуждения», без и до революционного акта обобществления частной собственности).

Отрицать наличие «отчуждения» в странах, установивших общегосударственную, общенародную, социалистическую форму собственности на средства производства,— значит попросту снижать общетеоретические критерии коммунистического преобразования.

«Отчуждение» («Entfremdung») — это не локальная проблема какой-либо одной страны или ряда стран, которая перестает быть проблемой, как только мы пересечем государственную границу этих стран. Это — всемирно-историческая проблема, практически еще мировой историей не разрешенная.

Это — проблема создания на земном шаре (а в меньшем масштабе эту задачу решить невозможно) таких условий, которые навсегда исключали бы возможность возникновения войн. Ибо в настоящих условиях война — это перспектива реальной утраты человечеством всей уже достигнутой им материальной и духовной культуры, «отчуждения» этой культуры в буквальном и грубом смысле слова. Возможность войны — возможность для человечества «sich des Lebens zu entäussern» [1]. И это — к сожалению — вовсе не игра слов. Это — далее — задача превращения каждого индивида на Земле в высокоразвитого и универсального индивида, ибо только сообщество таких индивидов уже не будет нуждаться во «внешней» — в «отчужденной» — форме регламентации его деятельности — в товарно-денежной, в правовой, в государственно-политической и других формах управления людьми. В частности, это глубокая революция в области народного образования, нацеленная на ликвидацию той формы разделения труда, которую развила (и оставила социализму в наследство) развитая товарно-капиталистическая организация жизни.

Марксизм — это единственная теоретическая доктрина, которая предлагает научно разработанное понимание путей «снятия отчуждения», включая последовательность шагов на этом пути. Марксизму противостоит ныне не «другая» концепция «снятия отчуждения», а отсутствие какой-либо продуманной концепции. В этом — и ни в чем ином — заключается действительная — земная и теоретическая — основа того феномена, который Хук иронически называет «вторым пришествием Карла

[1] — лишить себя жизни.

Маркса». Тут альтернатива — либо марксизм — либо завершение «отчуждения» вплоть до той точки, которая на немецком языке звучит как: «sich des Lebens zu entäussern».

ФИЛОСОФСКИЙ ПОДВИГ

Если верно, что каждый вкратце повторяет всю свершившуюся до него историю человечества, то никто и никогда не вступит в царство истины, минуя материалистическое учение Людвига Фейербаха. И сегодня, столетие спустя после его смерти, мы можем повторить слова, сказанные над могилой мыслителя от имени Международной ассоциации рабочих, от имени Социал-демократической партии Германии и его друзей: «Он разрушил здание лжи и обмана и на его руинах воздвиг храм истины и свободы, храм, представляющий прекраснейший и самый долговечный памятник, какой смертный может себе поставить. Истина была существом Фейербаха — истина, и только истина».

Признание глубокого родства идей мыслителя с историей международного коммунистического движения было взаимным — за два года до смерти Фейербах вступил в ряды Социал-демократической партии Германии, убедившись воочию, что это единственное движение, всерьез воспринявшее самые сокровенные его взгляды, устремления и теоретические завоевания. Закономерным путем вперед от его «Сущности христианства» был путь к «Капиталу» — философии и политической экономии пролетариата. Он убедился к концу жизни, что не только коммунизм нуждается в серьезной философии, но и эта последняя нуждается в коммунизме, единственно способном спасти философскую культуру от угасания, вырождения в систему цветистых, но бессильных что-либо изменить фраз...

Мог ли прийти к иному выводу человек, с горечью написавший несколько ранее такое признание:

«Все, что связано с практикой, у нас остается обычно на бумаге. Большим злом является то, что мы предоставляем только врагам свободы и человечества создавать организации и всевозможные корпорации. Мы же сами, вопреки нашему теоретическому материализму, в жизни утопаем в небытии частой свободы мысли, без всякой материальной связи».

«Теоретический материализм», о котором говорит Фейербах, был для него не просто убеждением в существовании вещей вне и независимо от человеческого сознания, но и конкретно-содержательным принципом теоретического мышления, результатом, итогом и венцом всей его драматически противоречивой жизни в философии. Его материализм — мировоззрение мыслителя, прошедшего искушения самой разработанной и аргументированной системы идеалистических иллюзий — гегелевской. Фейербах увидел в материализме единственный ключ к объяснению фундаментальнейших проблем человеческого бытия и познания. К такому выводу мог прийти только философ, который и в гегелевской системе увидел прежде всего не схоластически отвлеченную систему понятий, а выраженные в них вполне земные проблемы человеческой жизни.

В начале своей философской деятельности он, как и все «левые» гегельянцы, считал, что под титулом «бога» и «абсолютного разума» их общий учитель описывал не что иное, как реальный интеллект, «родовую способность» человечества мыслить, реализующуюся в беско-

нечном множестве индивидов и от века к веку, от поколения к поколению совершенствующуюся в борьбе с «неразумием» — невежеством, тупоумием и предрассудками, в том числе религиозными.

Лишь при такой интерпретации гегелевской философии имело смысл изучать ее (порвав с религией, в духе которой Фейербах, как и все люди его поколения, был воспитан с детства), можно было научиться у нее чему-либо, кроме туманного языка... Исходя из этого, Фейербах, будучи еще убежденным «гегельянцем», пытается в своих лекциях в Эрлангенском университете излагать гегелевскую логику как теорию познания мыслящим человеком окружающего его реального мира. Он выдвигает прогрессивное требование: «Не религиозными делать людей, а образовывать их, распространять образование по всем классам и сословиям — вот... задача времени» [1]. Отбросив, как словесный сор, фразы о «боге» и «абсолюте», Фейербах увидел в гегелевской философии академически зашифрованное изображение «драматической психологии человека», познающего природу.

Эта позиция представляла собой — по тенденции — движение к материализму. Материализмом, однако, она еще не была. И если бы Фейербах остановился на этом — он вряд ли вошел бы в историю философии в качестве сколько-нибудь заметной фигуры.

Фейербах сделал гораздо большее — решительный шаг к философскому материализму (на который не решался до него ни один из представителей гегелевской «левой» — ни Давид Штраус, ни братья Бауэры *).

Именно этот шаг определил историческое значение Людвига Фейербаха в развитии философской мысли, выдвинул его (правда, на короткий срок) в лидеры философско-теоретической культуры. Тем более важно понять, в чем именно этот шаг состоял и какими мотивами он был вызван. Не чисто теоретическими соображениями, нет. Порвать с идеализмом Фейербаха властно заставили обстоятельства идеологической борьбы, в эпицентре которой он оказался.

Дело в том, что самым непосредственным и активным противником всякого прогресса — и в философии, и в правосознании, и в житейской нравственности, и в искусстве — выступала в то время в Германии религия. Именно религиозное мировоззрение и умонастроение составляли ближайшее препятствие, в которое упиралось любое сколько-нибудь прогрессивное движение в преддверии 1848 года, в преддверии революции, объективной задачей которой было сокрушение изжившей себя системы феодально-монархических институтов. От имени религии, от имени бога старались заморозить любую живую инициативу монархи и князья, бюрократия, полиция и цензура. Удивительно ли, что бог теологов стал в глазах прогрессивно настроенных людей синонимом и символом застоя, консерватизма, реакции? Удивительно ли, что пароль, объединяющий демократические силы, в том числе и наиболее радикально настроенные слои немецкой буржуазии, идеологом которых выступал Фейербах, был найден в атеизме?

Левогегельянство, теоретически обосновывавшее атеизм, потому и стало общепризнанным идейным рупором прогрессивных сил. Сложившаяся в Германии ситуация действовала по отношению к гегелевской философии как сепаратор, разделяя заключавшиеся внутри ее тенденции и противопоставляя их друг другу в виде разных философских

---

[1] *Фейербах Л.* Избр. философ. произв. М., 1955. Т. 2. С. 730.

партий. Теоретический противовес «левакам-атеистам» составило «правое гегельянство» с его охранительными установками. Борьба «разума» и «религии» разгорелась как борьба между философскими фракциями, одна из которых считала самого Гегеля «атеистом и антихристом», а другая — и тоже с не меньшим правом — интерпретировала его как осторожно-разумного сторонника религиозно-монархических устоев. Наметилась трещина и среди самих «левых» — в виде разногласия между сторонниками «субстанционального» и «субъективного» объяснения происхождения христианства. Оказывалось, что логика Гегеля одинаково хорошо служила обоснованию как одной концепции, так и прямо ей противоположной...

Вот это-то коварное свойство гегелевской диалектики и заставило более последовательных мыслителей левогегельянского круга стать в критическую позицию к ней самой — попытаться понять, в чем же причина ее равнодушной нейтральности, проявляющейся как раз там, где борьба разума с «неразумием» достигает наибольшей остроты и накала?

Этот вопрос — а он-то и был самым важным, когда речь заходила о борьбе с религиозным, политическим и философским тупоумием,— был поставлен Людвигом Фейербахом.

Основную причину слабости и противоречивости гегелевской философии Фейербах усмотрел в идеализме. Тем самым он сформулировал самый важный — ключевой — вопрос современной ему философской борьбы. Принципиально верный ответ на него гласил: гегелевская логика должна быть не просто интерпретирована по-иному, не просто истолкована как логика человеческого, а не выдуманного «божественного» мышления. Этого мало. Чтобы стать логикой действительного человеческого мышления, диалектика нуждается в куда более серьезном и радикальном переосмыслении, в критической перестройке всего ее здания, начиная от фундамента.

Фейербах не заметил рационального зерна диалектики Гегеля. Но, отбросив гегелевскую систему, он начал перестройку философского здания, восстановил в правах материалистический взгляд на мир. Фундаментальным принципом этой перестройки стало иное, прямо противоположное гегелевскому, понимание самого мышления, разума,— как человеческого, как деятельной способности реального человеческого существа. «Чистого мышления» нигде и никогда не было, нет и не будет. Зато всегда были и будут природа и человек, обладающий, в частности, способностью мыслить. В мыслящем человеке свойства природы синтезированы в единый живой комплекс, в организм, обретающий сознание и самосознание, т. е. мышление. Решительно отвергая идеалистически-дуалистический разрыв души и тела, Фейербах материалистически решает основной вопрос философии. «Действительное отношение мышления к бытию,— утверждает он,— таково: *бытие — субъект, мышление — предикат»* [1].

В этом заключался принцип, провозглашенный Фейербахом в главном и самом знаменитом его труде — «Сущности христианства» (1841 г.), хотя и не названный своим настоящим именем — материализм. Фейербах назвал этот принцип «антропологическим», подразумевая, что подлинными и универсальными объектами философии являются человек и порождающая его природа. Пришедшая на смену идеализму антро-

---

[1] *Фейербах Л.* Избр. философ. произв. М., 1955. Т. 1. С. 128.

пологическая философия должна заключить плодотворный союз с естествознанием.

Материализм был утвержден Фейербахом в качестве всеобщего и исходного принципа научно-теоретического мышления — философского и естественнонаучного. Его заслуга состоит, как подчеркнул В. И. Ленин, в «решительном разрыве с идеализмом Гегеля и в провозглашении материализма...» [1]. Поэтому имя Фейербаха навсегда останется начертанным на том перекрестке философских дорог, где расходятся пути науки и псевдонаучного философствования, ведущего в конечном счете в болото религиозного мракобесия...

Фейербахом был установлен факт, что философский идеализм порождается теми же самыми психологическими механизмами, что и религиозно-теологические представления, той же силой воображения, которая превращает реальные способности человека в особый, вне и независимо от него существующий, «отчужденный» иллюзорный объект. Идеализм принуждает мышление людей к компромиссу с силами религиозно-монархического тупоумия. Отсюда следовал вывод: философия, как наука разума, до тех пор не сможет одолеть своего внешнего врага — «неразумие», пока не изгонит идеализм из собственных теоретических построений. Ибо идеализм — «последняя рациональная опора теологии». Философией, соответствующей революционному демократизму, является материализм.

Именно так восприняли «Сущность христианства» широкие круги революционной демократии в Германии и за ее пределами, она стала их подлинным философским знаменем. «Надо было пережить освободительное действие этой книги,— писал впоследствии Ф. Энгельс,— чтобы составить себе представление об этом. Воодушевление было всеобщим: все мы стали сразу фейербахианцами. С каким энтузиазмом приветствовал Маркс новое воззрение и как сильно повлияло оно на него, несмотря на все критические оговорки, можно представить себе, прочитав «Святое семейство» [2].

У Фейербаха училось поколение революционеров-демократов России — Герцен, Огарев, Белинский, Добролюбов, Чернышевский, видевшие в нем союзника в борьбе против социальной и духовной реакции.

Основоположники марксизма, высоко оценив заслуги Фейербаха, всегда считали его одним из своих непосредственных философских предшественников. В то же время они подвергли критике ограниченность его материалистического учения, которое он не смог распространить на понимание исторического процесса и остался поэтому идеалистом «сверху». Созерцательный характер фейербаховского антропологизма (пытающегося объяснить общественную жизнь, исходя из неизменных физических и духовных качеств людей) обрек на неудачу и попытки философа создать учение о коммунизме. Созерцание природы... писал он, делает человека коммунистическим, т. е. свободно мыслящим и щедрым.

Но философская мысль обогнала Фейербаха на им же начатом пути. Именно так и понял на склоне лет судьбу своего учения сам Фейербах. Кристальная честность и искренность позволили ему увидеть, в ком из бывших учеников продолжается подлинная жизнь его идей, а в ком — лишь жизнь «антропологической» фразеологии. Вот почему Фейербах окончил свою земную жизнь убежденным сторонником I Интернационала.

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 26. С. 51.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 281.

МАРКС И ЗАПАДНЫЙ МИР

1. К постановке вопроса

Я думаю, что организаторы симпозиума поступили совершенно правильно, предложив рассматривать идеи Маркса как таковые, в их первозданно-оригинальной форме, строго абстрагируясь при этом от всех позднейших интерпретаций и практически-политических приложений этих идей.

Это очень нелегко, учитывая ту огромную роль, которую играют эти идеи в напряженной духовной ситуации наших дней. Однако в качестве первого шага в диалоге между марксистами и немарксистами такую абстракцию произвести необходимо — ибо в противном случае симпозиум сразу же превратился бы в накаленную полемику по злободневным проблемам, стал бы чем-то вроде филиала одного из комитетов или подкомитетов Генеральной Ассамблеи и свою специфическую задачу не выполнил бы.

Но в таком случае мой собственный доклад, запланированный как прямая полемическая антитеза современным западноевропейским и американским интерпретациям идей Маркса, противоречил бы основному замыслу дискуссии. Поэтому я вынужден — если и не по существу, то по форме изложения — несколько отступить от темы, непосредственно предложенной мне в качестве заголовка доклада.

Я не хочу строить текст доклада как прямую полемику с теми или иными возражениями против идей Маркса, с теми или иными конкретными контраргументами. Я думаю, что лучший способ полемического опровержения — это позитивное изложение позиции, подвергающейся сомнениям.

К этому меня склоняет и то обстоятельство, что я лично знаком далеко не со всеми современными контраргументами, развернутыми в литературе Западной Европы и Северной Америки, а тем более в докладах на данном симпозиуме. Форма же позитивного изложения дает возможность учесть их имплицитно, хотя и в самой общей форме.

Ведь если верно, что всякое отрицание есть утверждение, то верно и обратное: утверждать идею — значит отвергать ее антитезу.

2. Маркс и «западная культура»

Я вполне согласен с утверждением, из которого исходили авторы проспекта данного симпозиума. А именно: Маркс — такой же «сын Запада», как Платон и Аристотель, как Декарт и Спиноза, как Руссо или Гегель, как Гете или Бетховен. Иными словами, система идей, именуемая «марксизмом»,— это, естественно, созревший результат развития традиций «западной культуры», или, если быть совсем точным,— западноевропейской цивилизации.

Той самой цивилизации, которая в силу разных причин и обстоятельств была на протяжении последних столетий (примерно с XV—XVI веков) бесспорным авангардом всей земной цивилизации, всей материально-технической и духовно-теоретической культуры всего земного шара.

Стало быть, отказ «западной культуры» от Маркса — это отказ ее от известных — на наш взгляд — лучших, передовых традиций своего собственного прошлого.

3. Понятия «западного мира», «западной культуры»

Это понятие следует уточнить прежде всего. Это конечно же вовсе не географическое понятие. Куба, правда, лежит к востоку от США, но СССР расположен «западнее», чем Япония, а Северная Корея ничуть не ближе к Востоку, чем Южная.

Мир делится ныне на «западный» и «восточный» по иному критерию: этот критерий — форма собственности.

В этой расшифровке термины «Запад» и «Восток» — при всей их сбивающей с толку неточности — можно употреблять, если иметь в виду под «западным миром» ту часть современного мира, вся жизнь которой организована на основе частной собственности, а под «восточным миром» — ту его половину, которая стала на путь обобществления собственности, т. е. на путь социализма и коммунизма.

Альтернатива, о которой на самом деле идет речь,— это не альтернатива между «западным» и «восточным» миром с их традициями. Быть или не быть частной собственности — вот в чем вопрос. Такова жесткая дилемма, такова неумолимая альтернатива, перед которой в конце концов оказывается в наши дни любая страна, любая нация, а в последнем итоге — и любой индивид. Безразлично где — на Западе или на Востоке.

Так что граница между «Западом» и «Востоком» проходит вовсе не по Эльбе и не по Берлинской «стене». Она лежит гораздо глубже: трещина проходит через самое сердце всей современной культуры, вовсе не совпадая с географическими рубежами и политическими границами современного мира.

Она пролегает не только между партиями внутри одной и той же страны, но часто даже и через ум и сердце одного и того же человека.

Перед этой альтернативой стоим и мы, теоретики. И наш долг — разобраться в ней по существу, в чисто теоретических терминах, выяснив до конца все те теоретические предпосылки, которые лежат или могут лежать в основе выбора одной из двух позиций.

Итак, альтернатива, о которой идет речь,— это альтернатива не между «западным» и «восточным» миром и их культурами. Это — органически внутренняя дивергенция внутри самого «западного мира», т. е. говоря строже, внутри той части мира, которая на протяжении последних пятисот лет развивала свою культуру на основе («базисе») частной собственности (или, употребляя более лестную для этого мира, хотя и менее строгую, терминологию,— на основе «свободного предпринимательства»).

Именно на почве и внутри этого мира — как один из способов разрешения его собственных проблем, как теоретически найденный выход из его противоречий — и родился марксизм.

Россия, где в силу сложившихся обстоятельств марксизм впервые утвердился в качестве официально узаконенной идеологии, была интегральной частью «западного мира», и революция 1917 года была вынуждена решать типично «западную» проблему. Именно поэтому ее теоретиком и лидером оказался Ленин — такой же «сын Запада», как и Маркс.

Политические противники Ленина совсем не случайно упрекали его именно в упрямом «западничестве», в противоестественном стремлении насадить на русской почве якобы чуждые ей — «немецкие» — идеи. Наиболее грубые и злобные из них прямо называли его «германским диверсантом» и «агентом Вильгельма». Для них что Маркс, что Вильгельм — одинаково были «немцами».

Так что пытаться объяснять торжество идей Маркса в России 1917 года специфическими особенностями «восточной психики» — значит попросту выдавать черное за белое.

За эти «специфические особенности» и так называемые «традиции» русского духа цеплялись как раз противники марксизма, а «отсталость» экономического и культурного развития не только не способствовала утверждению идей марксизма на русской почве, но, как раз наоборот, была той наиболее косной силой, которая всячески этому сопротивлялась. С отсталостью была связана не «легкость», а, наоборот, трудность реализации этих идей — как в сознании, так и в экономике.

Победа идей Маркса в России была прямым следствием того факта, что Россия — при всей ее отсталости — была втянута в орбиту наиболее острых противоречий мира частной собственности. Именно мир частной собственности превратил тогда Россию, находившуюся на географической «периферии» западного мира, в центр и средоточие всех имманентных антиномий этого мира. Они-то и вызвали революционный взрыв.

Разумеется, то обстоятельство, что марксизм — как идейно-теоретический экстракт «западной культуры» — пришлось впервые реализовать на «периферии западного мира», т. е. в странах, наименее подготовленных к этому и в отношении материально-технического, и культурного развития, наложило известный колорит на процесс практической реализации идей научного коммунизма.

И те отрицательные явления, которые до сих пор старательно муссирует антикоммунистическая пропаганда на Западе, вытекали не из идей коммунизма. Как раз наоборот, они были следствиями косного сопротивления того материала, в преобразовании которого эти идеи пришлось реализовать. Они целиком объясняются как результаты «преломления» этих идей через призму унаследованной от дореволюционной России «специфики» и ее традиций — через призму «пережитков прошлого», как мы их называем.

(В скобках заметим, что это — «пережитки» не капитализма, а скорее добуржуазных, докапиталистических форм регламентации жизни, имевших в дореволюционной России особо прочную силу традиции. Если угодно, то именно их и можно было бы называть тем «специфически восточным» наследием, которое не имело и не имеет никакого отношения к существу социализма и коммунизма. Это наследие с его традициями как раз препятствовало здесь утверждению подлинных идей Маркса и Ленина, как раз оно-то и приводило в ряде известных случаев к их «искажению».)

Но о позднейших исторических судьбах и «позднейших интерпретациях» идей Маркса мы условились для начала не говорить. Поэтому вернемся к теме — к вопросу об отношении «оригинальных идей» Маркса к той культуре, на почве которой они и исторически, и по существу родились,— к так называемой «западной культуре».

4. «Западная культура» и частная собственность

Что вся «западная культура» развивалась и расцвела на почве «частной собственности» — это исторически достоверный факт. «Декларация прав человека и гражданина 1789 года» и «Декларация независимости» Джефферсона *, юридически зафиксировавшие эту форму собственности как основной принцип всего законодательства, были величайшими документами революционного значения. Они освобождали от оков сословно-

бюрократической регламентации колоссальные ресурсы человеческих способностей и создавали более широкие рамки для личной инициативы. В этом смысле вся материально-техническая и научно-теоретическая культура Европы и Северной Америки обязана своим существованием частной собственности, как своему условию sine qua non. Этого не отрицал и не отрицает ни один здравомыслящий марксист. Напротив, теория марксизма всегда по справедливости оценивала исторически прогрессивную роль частной собственности, подчеркивая ее преимущества по сравнению с добуржуазными, сословно-феодальными формами организации человеческой жизнедеятельности.

И Маркс, и Энгельс начинали свою биографию именно в качестве наиболее радикальных теоретиков буржуазной демократии, в качестве наиболее решительных защитников принципа «частной собственности», которая сливалась тогда и в их глазах с принципом полной и безоговорочной свободы личной инициативы.

В качестве лидера революционной демократии Маркс, естественно, выступал против идей «обобществления собственности». «Rheinische Zeitung», которая не признает даже *теоретической реальности* за коммунистическими идеями в их теперешней форме, а следовательно, еще менее может желать их *практического осуществления* или же хотя бы считать его возможным,— «Rheinische Zeitung» подвергнет эти идеи основательной критике» [1].

Здесь — это 1842 год — молодой Маркс выступает еще как типичный представитель принципа «частной собственности», который сливается в его глазах с принципом полной и безоговорочной «свободы личной инициативы» в любой сфере жизни — будь то материальное или духовное производство. Именно поэтому он и отвергает коммунизм как теоретическую доктрину, которая кажется ему реакционной попыткой гальванизировать «корпоративный принцип», идеал Платона.

Однако факт распространения коммунистических идей Маркс рассматривает как симптом, как теоретически наивную форму выражения вполне реальной коллизии, назревающей внутри социального организма передовых стран Европы,— в этом смысле он и расценивает коммунизм как «в высшей степени серьезный современный вопрос для Франции и Англии» [2].

Что эта коллизия, бесспорно, существует, доказывает уже тот факт, что «Аугсбургская газета» использует слово «коммунизм» как бранное слово, как жупел. Позицию газеты Маркс характеризует так: «Она обращается в бегство перед лицом запутанных современных явлений и думает, что пыль, которую она при этом поднимает, равно как и бранные слова, которые она, убегая, со страху бормочет сквозь зубы, так же ослепляют и сбивают с толку непокладистое современное явление, как и покладистого читателя» [3].

Для позиции Маркса чрезвычайно характерно здесь следующее признание: «Мы твердо убеждены, что по-настоящему *опасны* не *практические опыты,* а *теоретическое обоснование* коммунистических идей; ведь на практические опыты, если они будут *массовыми*, могут ответить *пушками* как только они станут опасными; *идеи* же, которые овладевают нашей мыслью, подчиняют себе наши убеждения и к которым разум

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 117.
[2] Там же. С. 115.
[3] Там же. С. 116.

приковывает нашу совесть,— это узы, из которых нельзя вырваться, не разорвав своего сердца, это демоны, которых человек может победить, лишь подчинившись им»[1].

С идеями вообще нельзя расправиться ни пушками, ни бранными словами, с другой же стороны, неудачные практические опыты реализации идей еще вовсе не довод против самих этих идей. И если вам какие-то идеи не нравятся, то вы должны проанализировать ту реальную почву, на которой эти идеи возникают и распространяются, т. е. найти теоретическое разрешение той реальной коллизии, того реального конфликта, внутри которого они возникают. Покажите, каким образом можно удовлетворить ту напряженную социальную потребность, которая высказывает себя в виде этих идей. Тогда — и не раньше — исчезнут и антипатичные вам идеи...

В этом — суть позиции молодого Маркса. Это — позиция не коммуниста, не марксиста в позднейшем понимании этого слова. Это просто позиция трезвого и честного теоретика.

Именно поэтому Маркс в 1842 году и обращается не к формальному анализу современных ему коммунистических идей (они и в самом деле были довольно наивны) и не к критике практических опытов их реализации (эти опыты и в самом деле были довольно беспомощны), а к теоретическому анализу той реальной коллизии внутри социального организма, которая эти идеи порождала, к выяснению той реальной потребности, которая выражала себя в форме идеи утопического социализма и коммунизма.

Вопрос вставал перед Марксом в следующей форме: возможно ли — а если возможно, то как именно — разрешить коллизии развития частной собственности на почве самой же частной собственности? Ми́рным путем.

Это опять-таки еще не позиция коммуниста. Но это — та позиция теоретика, которая заключала в себе возможность перехода на позиции коммунизма.

Эта позиция предполагала совершенно объективный и бесстрашный, ни перед чем не останавливающийся критический анализ социальной ситуации, которая складывалась в мире частной собственности, и именно в тех странах, где частная инициатива уже была максимально освобождена от всякой внешней — правовой — регламентации,— в Англии и Франции.

Итак, именно критика коммунистических идей — поскольку она мыслилась Марксом как серьезно-теоретическая, а не как демагогически-идеологическая критика — оборачивалась критикой тех реальных условий жизни, внутри которых возникают и распространяются эти идеи.

Марксу с самого начала — даже тогда, когда эти идеи были ему антипатичны,— был чужд взгляд, согласно которому широкое распространение тех или иных идей можно объяснить деятельностью злоумышленников-агитаторов. Маркс считал — и я думаю, что это остается справедливым и по сей день,— что сочувствие и распространение получают лишь такие идеи, которые согласуются с реальными — независимо от этих идей вызревшими — социальными потребностями более или менее широких категорий населения. В противном случае самая красивая и заманчивая идея в сознание масс доступа не найдет, они останутся к ней глухи.

Именно поэтому факт распространения коммунистических идей во Франции и Англии Маркс и расценивает как симптом реальной коллизии,

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 118.

назревающей в недрах социального организма Франции и Англии, т. е. в тех именно странах, где частная собственность получила максимальную свободу развития всех своих возможностей, там, где с частной собственности были сняты все ограничения.

Поэтому именно «коммунизм» и рассматривается молодым Марксом как идейное течение, рождаемое движением самой «частной собственности». Поэтому до конца доведенная критика коммунизма и оборачивается критикой частной собственности, как «земной основы» коммунистических идей...

Это план критического анализа и становится для Маркса центральным, делается основной темой его «Философско-экономических рукописей» [1]. И именно эта работа приводит его к выводу, что те фактически-эмпирические коллизии, на почве которых возникает сочувствие к идеям коммунизма, представляют собой не случайное, лишь для Англии или Франции тех дней характерное явление, а необходимый результат движения частной собственности как интернационального и всеобщего принципа организации всей социальной жизни. Маркс убеждается в ходе этого анализа, что фактически наблюдаемые во Франции и Англии коллизии суть необходимые последствия, вытекающие из самой «сущности частной собственности», что они уже имплицитно заложены в самом принципе частной, партикулярной собственности.

А если это так, то дальнейшее развитие этого принципа, его распространение на новые сферы деятельности и на новые страны уже с неизбежностью поведет к увеличению масштабов и остроты указанных коллизий, а тем самым — к расширению «эмпирической базы коммунизма»,— к увеличению массы людей, способных увлечься коммунистическими идеями и видящих в них единственно возможный выход из беспросветных антиномий частной собственности.

Поэтому-то Маркс и принимает коммунистические идеи как необходимый феномен движения самой частной собственности, несмотря на то что эти идеи по-прежнему остаются для него неприемлемыми со стороны «положительной программы», в них выраженной.

Тот реальный — «грубый», как он его называет,— коммунизм, который выступает как непосредственный продукт движения «частной собственности», Маркс рассматривает здесь как движение, плохо понимающее свои собственные цели и задачи, как движение, лишенное еще подлинного теоретического самосознания. Рождаясь из движения частной собственности в качестве ее прямой антитезы, этот стихийный, массовый коммунизм и не может быть ничем иным, как той же самой частной собственностью, только с обратным знаком, со знаком отрицания. Он просто доводит до конца, до последовательного выражения, все имманентные тенденции развития частной собственности.

Поэтому в «грубом коммунизме», т. е. в стихийном умонастроении, вызываемом давлением антиномий частной собственности, Маркс 1843—1844 годов и видит прежде всего своего рода увеличивающее зеркало, отражающее миру частной собственности его собственные доведенные до конца, до их частного выражения, тенденции. (Коммунизм «в его первой форме является лишь *обобщением* и *завершением*» отношения частной собственности, «на первых порах он выступает как *всеобщая* частная собственность» [2].)

---

[1] Название этой работы Маркса дается в авторском написании.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 114.

Тем не менее, учитывая всю «грубость и непродуманность» этой первоначальной формы коммунизма, крайнюю абстрактность его положительной программы, Маркс расценивает ее как единственно возможный первый шаг на пути ликвидации «отчуждения», создаваемого движением частной собственности, как единственный выход из ситуации, нагнетаемой этим движением.

Вывод Маркса таков: хотя «*коммунизм*... как таковой... не есть цель человеческого развития, форма человеческого общества», тем не менее именно коммунизм «является... для ближайшего этапа исторического развития необходимым моментом эмансипации и обратного отвоевания человека. *Коммунизм* есть необходимая форма и энергический принцип ближайшего будущего...» [1].

Этот вывод Маркс-теоретик вынужден был сделать, несмотря на все свои антипатии к «положительной программе», к идеалам «грубого и непродуманного коммунизма».

Именно поэтому Маркс в 1844 году и становится открыто на позиции коммунизма, на позиции «отрицания частной собственности», а в качестве теоретика начинает видеть свою специальную задачу в том, чтобы вооружить реальное коммунистическое движение подлинно теоретическим самосознанием, т. е. осознанием не только ближайших, непосредственно-ситуативно продиктованных этому движению целей и задач, но и ясным осознанием его конечных целей и обязанностей перед всей человеческой цивилизацией.

Основной тезис, который отчетливо прорисовывается здесь сквозь отвлеченно-философскую (к Гегелю и Фейербаху восходящую) фразеологию, состоит, мне кажется, в следующем: простое, формально-юридическое «отрицание частной собственности» и учреждение общественной собственности на уже созданное обществом богатство есть действительно необходимый первый шаг, первый этап на пути социального прогресса. На этот шаг, на эту политически-юридическую акцию, неумолимо толкают и вынуждают людей коллизии мира «частной собственности».

«Грубый и непродуманный» коммунизм, т. е. движение, возникающее совершенно стихийно и независимо от каких-бы то ни было теорий и не освещенное светом теории, и есть это прагматически нацеленное на ближайшую, ситуативно диктуемую ему задачу, умонастроение. Оно вызвано совершенно стихийной силой давления «отчуждения», нагнетаемого движением частной собственности.

Но этот «грубый коммунизм», верно осознающий свою ближайшую цель — отрицание частной собственности, сочетается с иллюзией, будто бы эта чисто негативная акция и есть «позитивное разрешение» всех проблем современной цивилизации.

Попросту говоря, эта иллюзия заключается в представлении, будто чисто формальное превращение материального и духовного богатства, находящегося в собственности частных лиц («собственников»), в «общественную собственность», в «собственность всего общества», уже автоматически снимает и «отчуждение», что в этом «суть коммунизма».

(Эта иллюзия, естественно, может воспроизводиться нынче в головах непосредственных участников социалистических революций.)

Согласно же Марксу, формально-юридическое «обобществление собственности», учреждаемое политической революцией, есть всего-навсего

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 127.

первый (хотя и необходимо первый) шаг, есть лишь первый этап действительного «обобществления». Он создает лишь формальные — юридические и политические — условия sinequa non реального «присвоения человеком отчуждения от него богатства».

Подлинная же задача, составляющая «суть» марксизма, только тут и встает перед ним во весь свой рост, во всем своем объеме, хотя на первом этапе эта задача может вообще ясно не осознаваться. Эта задача — действительное освоение каждым индивидом всего накопленного в рамках «частной собственности» (т. е. «отчужденного от него») богатства.

При этом «богатство», которое тут имеется в виду,— это не совокупность «вещей» (материальных ценностей), находящихся в формальном владении, а богатство тех деятельных способностей, которые в этих вещах «овеществлены», «опредмечены», а в условиях частной собственности — «отчуждены».

Превратить «частную собственность» в собственность «всего общества» — это значит превратить ее в реальную собственность каждого индивида, каждого члена этого общества, ибо в противном случае «общество» рассматривается еще как нечто абстрактное, как нечто отличное от реальной совокупности всех составляющих его индивидов.

В этом и заключается подлинное отличие теоретического коммунизма Маркса (и вовсе не только «молодого», а и «старого») от того «грубого и непродуманного» коммунизма, который полагает, что коммунизм исчерпывается превращением частной собственности в собственность «общества как такового», т. е. безличного организма, противостоящего каждому из составляющих его индивидов и олицетворенного в «государстве».

В этой связи я хочу коснуться одного важного современного феномена, который последние годы обсуждается как в марксистской, так и в немарксистской литературе. Я имею в виду то явление, которое в западной литературе расценивается как «возврат» ряда марксистов от идей «старого Маркса» к идеям «раннего Маркса», как своеобразный «ренессанс» гуманистических тенденций, забытых якобы самим «старым Марксом».

В этом явлении иногда усматривают (и даже некоторые марксисты) тенденции к «дополнению», к «восполнению» идей зрелого Маркса идеями Маркса «раннего», Маркса как автора «Экономическо-философских рукописей 1844 года», толкуемых на экзистенциалистический лад.

С этой интерпретацией я позволю себе не согласиться, хотя сам феномен, послуживший основой для этой интерпретации, несомненно, имеет место. Несомненно, что в марксистской литературе последних десяти — пятидесяти лет наблюдается усиление интереса к проблеме личности, индивидуальности, к проблеме человека как субъекта исторического процесса, а в связи с этим — и к проблеме «отчуждения», точнее, к проблеме «обратного присвоения отчужденного богатства» и т. д. Формально это выражается, в частности, в том, что в марксистской литературе большую роль, чем прежде, играет как тематика, так и фразеология «Экономическо-философских рукописей 1844 года», «Выписок из экономистов» и других «ранних работ». Это — факт. Факт, к которому я лично тоже имею отношение, усматривая в нем здоровую и плодотворную тенденцию внутри марксистской теоретической мысли — от идей «зрелого марксизма» к идеям марксизма «незрелого». Я вижу в нем прежде всего и исключительно тенденцию к более глубокому и более верному пониманию именно зрелого Маркса как автора «Капитала» и примыкающих к нему сочинений.

Я позволю себе утверждать, что весьма распространенная на Западе интерпретация развития взглядов Маркса от «Философско-экономических рукописей» к «Капиталу», согласно которой это развитие было связано с утратой интереса к проблематике гуманизма, представляет собой чистейшее недоразумение.

Если что-нибудь в этом процессе и утрачивается, то лишь некоторая часть специфически-философской фразеологии «Философско-экономических рукописей», и именно в пользу фразеологии более конкретной и в этом смысле более точной и строгой. Происходит не утрата понятий, а лишь утрата некоторых терминов, с этими понятиями связанных.

Доказать этот факт не составило бы никакого труда, это — чисто формальная процедура, процедура пространного цитирования, которой мне не хотелось бы утомлять присутствующих.

Конечно, зрелый Маркс уже не употребляет таких терминов, как «сущностные силы человека», предпочитая более точное выражение о «деятельных способностях человека». Несомненно, что зрелый Маркс более экономно (и более строго) пользуется термином «отчуждение», строжайшим образом различая это понятие от «овеществления», «опредмечивания» и тому подобных понятий.

Но для меня столь же несомненно, что вся реальная проблематика ранних произведений здесь воспроизводится полностью, и притом в более совершенной терминологической форме.

Совершенно очевидно, что процесс «отчуждения человека» в условиях беспрепятственного развития «частной собственности» (в ходе ее превращения в частнокапиталистическую) рассматривается здесь гораздо более подробно и конкретно. Гораздо более конкретно выступает здесь и проблема «снятия отчуждения» и «обратного присвоения» человеком «отчужденного» от него (движением частной собственности) богатства. Легко показать, что зрелый Маркс сохраняет и конкретизирует свое критическое отношение к тому «грубому и непродуманному коммунизму», который сохраняет еще сильнейшие родимые пятна своего происхождения из движения частной собственности и потому во многом заражен еще и нравственными, и теоретическими предрассудками (см., например, документы, характеризующие борьбу Маркса против прудонизма, против «казарменного коммунизма» Бакунина — Нечаева и т. д. и т. п.). Столь же очевидно, что зрелый Маркс (а вслед за ним и Ленин) никогда, ни в одной фразе своей теоретической биографии, не рассматривали акт превращения частнокапиталистической собственности в «государственную» собственность в качестве высшей и конечной цели коммунистического движения, а только как первый (хотя и необходимо первый) шаг на пути к созданию общества без государства, без денег, без насильственно-правовых форм регламентации человеческой жизнедеятельности, на пути к полной ликвидации «отчужденных» форм кооперированного труда. Тех самых форм, которые коммунистическое движение, не будучи в состоянии преодолеть сразу — декретом или насилием,— сохраняет на протяжении всей первой (социалистической) фазы своей зрелости. Сохраняет как признаки и показатели своей исторической незрелости.

Этим, кстати, дан ответ на 4-й вопрос «Проспекта симпозиума»: «западная» критика современного коммунизма, поскольку в ней заключается рациональное зерно, вся, от начала до конца, оказывается «имплицитно» самокритикой. Она справедлива, поскольку ее объектом оказываются те непреодоленные еще коммунистическим обществом тенден-

ции и феномены, которые унаследованы этим обществом от мира «частной собственности».

Однако все дело в том, что эти тенденции эволюцией социалистического общества преодолеваются, находятся на линии угасания, в то время как стихия товарно-капиталистической, а особенно монополистической собственности эти тенденции неизбежно усиливает.

Поэтому, скажем, кошмары Олдоса Хаксли и Джорджа Оруэлла * на самом-то деле — независимо от иллюзий самих авторов этих антиутопий — рисуют вовсе не перспективу эволюции социалистического общества, а как раз грозную перспективу развития частнокапиталистической формы собственности. Рисуя по внешним приметам и признакам «современный коммунизм», эти авторы на самом деле прочерчивают, по существу, линию дрейфа товарно-капиталистического строя жизни. Потому-то эти кошмары так и пугают гуманиста-интеллигента «западного мира». Нас они не пугают. Мы понимаем эти тенденции как наш вчерашний, хотя и не до конца еще пережитый день.

После всего сказанного я позволю себе утверждать, что для теории научного коммунизма никакой проблемы «редактирования зрелого Маркса» в духе Маркса «незрелого» никогда не возникало. Речь шла и идет именно и только о том, чтобы идеи «зрелого Маркса» превратить в личное достояние, в личную «собственность» каждого участника реального коммунистического движения и тем самым — всего коммунистического движения — во всем действительно философско-логическом и нравственно-гуманистическом содержании этих идей.

А не только тех непосредственных практически-политических выводов и лозунгов борьбы, которые ассимилируются стихийным движением, возникающим в недрах мира частной собственности, легче и быстрее всего остального, и во всяком случае легче, чем их философско-теоретическое обоснование и содержание.

И поскольку речь идет именно о «присвоении» этих идей каждым участником коммунистического движения, об их превращении в действительно теоретическое «самосознание» всего движения, постольку «Экономическо-философские рукописи 1844 года» могут и должны сыграть важную роль.

Ибо они были первым приближением теоретической мысли, воспитанной на почве классической западноевропейской культуры, к пониманию подлинного смысла и подлинных перспектив коммунистического движения, «естественным» переходным этапом от неопределенных еще позиций «гуманизма» и «демократии» к идеям практически действенного и конкретного понимания судеб гуманизма и демократии в мире «частной собственности».

От «Философско-экономических рукописей», от их принятия, можно идти вперед к действительному пониманию «Капитала», ничего не утрачивая из их содержания, кроме абстрактно-философской фразеологии. Но они действительно могут помочь в самом тексте «Капитала» рассмотреть те моменты, которые в противном случае могут и ускользнуть. А если они ускользнут, то «Капитал» и в самом деле покажется лишь «экономическим сочинением» в узком смысле этого слова — сухо-объективной экономической схемой, очищенной от всяких следов «гуманизма»... Но это уже будет не «Капитал», а лишь его грубо поверхностная интерпретация.

Верно то, что гуманистическая по существу ориентация мышления заключена уже в самом методе теоретического мышления зрелого Маркса, в его интерпретации диалектики как метода критического анализа условий

жизнедеятельности человека, а не просто как «объективности», чуждой человеку.

И этот момент в методе Маркса, в корне отличающий его от обнаженно «сциентистской» версии диалектики у Гегеля, можно легче рассмотреть через «Философско-экономические рукописи». Ибо в них как раз происходит также и процесс гуманистически-человеческой интерпретации гегелевской логики — как «отчужденного образа отчужденного (от человека) мышления», процесс «обратного присвоения» логики, отчужденной от человека и его деятельности в виде схемы-структуры абсолютного, надличного и безличного «духа».

В. И. Ленин был глубоко прав, когда заметил, что «нельзя вполне понять «Капитал», и особенно его первую главу, не проштудировав и не изучив всей логики Гегеля». Без этого условия понимание «Капитала» останется формальным, т. е. по тенденции — догматическим.

Для критического же усвоения действительного содержания гегелевской «Науки логики», т. е. для снятия с нее «отчужденной формы», «Философско-экономические рукописи» как раз и важны. Поэтому они в марксистской литературе последних лет и рассматриваются столь тщательно.

Но оживление интереса к проблематике «Философско-экономических рукописей» имеет еще один важный аспект. Оно возникло вовсе не из желания отдельных лиц «гуманизировать марксизм», как полагают авторы-экзистенциалисты. Желания отдельных лиц в масштабах исторического процесса могут иметь значение лишь в том случае, если они согласуются с потребностью, вызревшей в широком, объективно-массовом движении. Если этого нет, на эти желания никто не обратит внимания.

Дело в том, что проблематика, связанная с «обратным присвоением», с задачей «снятия отчуждения» и тому подобными категориями, за последние годы выросла во весь свой рост перед самим мировым коммунистическим движением.

Дело, на мой взгляд, заключается в том, что после осуществления коммунистическим движением первой своей акции — революционного превращения «частной собственности» в собственность всего общества, т. е. в общегосударственную и общенародную собственность, перед этим обществом как раз и встает вторая половина задачи. А именно — задача превращения уже учрежденной общественной собственности в действительную собственность «человека», т. е., выражаясь языком уже не «раннего», а «зрелого» Маркса, в личную собственность каждого индивида.

Ибо лишь этим путем формальное превращение частной собственности в общественную (общенародную) собственность может и должно перерасти в реальную, в действительную собственность «всего общества», т. е. каждого из индивидов, составляющих данное общество.

Решение этой задачи и совпадает с построением коммунизма в полном и точном значении этого теоретического понятия, т. е. с построением общества без денег и без государства, этих «отчужденных» образов всеобщности, подлинной общественности отношений человека к человеку, и предполагает устранение таких «вещных» посредников между человеком и человеком, как «деньги», или как особые механизмы государственной власти, заменяемые организацией самоуправления.

Со стороны «индивида» эта задача как раз и предстает как задача социальной педагогики, как задача превращения каждого индивида из односторонне развитого профессионала, раба наличного разделения труда во всесторонне развитую индивидуальность, способную без особого труда и личных трагедий менять виды деятельности.

Эта задача и выражена в формуле Маркса о том, что коммунистическое общество ликвидирует «разделение труда», заменяя его рациональным «распределением видов деятельности» — и притом между одинаково широко разносторонне развитыми индивидами, способными легко переходить от одного вида деятельности к другому.

Дело в том, что такие — всесторонне развитые — индивиды способны на деле осуществить организацию самоуправления и не будут нуждаться в управлении собой «сверху» — со стороны особого, противостоящего им государственного аппарата. С другой же стороны, только такие индивиды будут выведены из-под контроля слепых и стихийных сил рынка, рыночной формы взаимоотношений между человеком и человеком, чего не в состоянии обеспечить мир частной, тем более частнокапиталистической собственности.

В странах, где установлена законом общественная, общенародная форма собственности на все блага культуры, неизбежно встает задача перерастания этой формы собственности в личную собственность каждого члена общества, т. е. социалистической формы общественной собственности (сохраняющей еще от мира частной собственности унаследованное разделение труда, а потому — и деньги, и правовую форму регламентации деятельности, и государство как особый аппарат управления людьми) — в коммунистическую форму собственности, не нуждающуюся уже более в «вещных», вне индивида находящихся «посредниках».

Необходимость перерастания социалистической формы собственности в коммунистическую форму взаимоотношений человека с человеком диктуется здесь вовсе не интересами и престижем «доктрины», а давлением реальных потребностей, возникающих в условиях, в движении «общественной особенности», ее специфических противоречий.

Для общества, учредившего и отстоявшего принцип «общественной собственности», эта перспектива представляет собой вполне реальную, не утопическую перспективу.

Если же сохраняется «частная собственность», то мечта о «снятии отчуждения» во всех его формах остается исключительно мечтой, для реализации которой нет не только политически-правовых, но и экономических условий.

Этим принципиально и отличается позиция марксистов-коммунистов, ставящих в наши дни вопрос о «снятии отчуждения», от позиции экзистенциалистов.

Непосредственно кооперированные, т. е. сознательно объединившиеся вокруг общего (коллективного) дела, индивиды оказываются не только способны, но и вынуждены взять на себя осуществление всех тех деятельных функций, которые движение «частной собственности» от них отчуждает. По мере созревания реальной кооперации (или формы общения, как ее называет Маркс) «отчужденные, то есть иллюзорные, формы всеобщности» начинают делаться не только излишними, но и прямо чужеродными образованиями. Самое движение обобществленной собственности начинает упираться в них как в препятствие. Поэтому само движение общественной собственности приводит к необходимости «снимать» одну форму отчуждения за другой, передавая их самим непосредственно-кооперированным индивидам.

Это — объективно неустранимая тенденция движения общественной формы собственности — восстановление полноты индивидуального развития, в то время как столь же неустранимой тенденцией движения частной собственности остается обратная перспектива — отнятие у индивида одной за другой его деятельных функций в пользу анонимной

«тотальности», вне индивида находящихся социальных институтов и учреждений.

Для индивида это две полярно противоположные перспективы. Именно поэтому коммунизм имеет и может предложить людям реальный, земной идеал и цель их коллективной самодеятельности, а мир частной собственности вынужден апеллировать в этом пункте к той или иной форме «иллюзорной всеобщности» — трансцендентно-религиозной или трансцендентально-моральной. Мир частной собственности вынужден искать противовес дегуманизирующим тенденциям объективно вынужденного развития — вне этого развития — в религии и морали. Мир общественной собственности этого делать не вынужден, ибо антиномию между «личным» и «всеобщим» он разрешает на пути развития самой формы собственности, а не вне ее, не в небесах религии и морали. Где она, кстати, и неразрешима...

Поэтому-то и получается, что марксистский коммунизм в XX веке оказывается единственной рационально обоснованной доктриной, могущей предложить людям земной идеал их коллективно осуществляемой самодеятельности. Поэтому марксизму ныне противостоит не «другая» теоретическая доктрина, а отсутствие доктрины.

Этим вполне и объясняется то обстоятельство, что рационалистически ориентированные на реальность люди в конце концов, после более или менее продолжительных колебаний, либо принимают принципы коммунизма, либо впадают в социальный пессимизм, выраженный не только в теоретической литературе, но и в таких шедеврах искусства, как «1984» Джорджа Оруэлла или как «Молчание» Ингмара Бергмана *.

Я лично предпочитаю коммунизм, открывающий человечеству реальную, хотя и трудную, перспективу.

В заключение я хотел бы коротко сформулировать свой ответ на те четыре вопроса, которые были сформулированы в проспекте данного симпозиума.

1. Какие элементы подлинного учения Маркса стали неотъемлемыми от «западных» традиций и почему?

— Если под «западными» традициями имеются в виду лишь традиции, связанные с апологетикой «частной собственности», то — никакие. Ни один из элементов «подлинного учения Маркса» с этой установкой принципиально совместить, на мой взгляд, невозможно.

2. Какие элементы подлинного учения Маркса не вошли в западное мировоззрение, хотя и заслуживают, может быть, того?

— Заслуживает того, по-моему, все учение Маркса в целом, и прежде всего тот принцип его доктрины, согласно которому движение «частной собственности» своим имманентным движением «снимает» само себя в составе «общественной формы собственности». Все остальное — это подробности, утрачивающие без этого принципа весь свой теоретический смысл.

3. Какие элементы подлинного учения Маркса отвергаются современным коммунизмом и почему?

— Если иметь в виду принципиально-теоретические положения, а не те или иные частные случаи их применения, целиком объясняемые из меняющихся условий места и времени, то я не знаю в составе теории Маркса таких тезисов, которые современный коммунизм был бы вынужден отвергать. Так что этот вопрос для меня лишен смысла.

4. В какой мере западная критика коммунизма, понятая в ее справедливом содержании, оборачивается против самого Запада и его традиций, т. е. имплицитно оказывается самокритикой?

— Это весьма интересный вопрос. Я думаю, что если такая критика имеет в виду те эмпирические явления внутри современного коммунистического мира, которые подлежат осуждению и преодолению также и с точки зрения марксистской теории (а только такую критику мы и согласны считать справедливой), то она неизбежно возвращается рикошетом, как бумеранг, в адрес «западной культуры», в принцип «частной собственности».

Дело в том, что такая критика, как правило, направляется не на принципы коммунизма, которых она совершенно не касается, а прежде всего на те явления, которые в составе современного коммунизма представляют собой не преодоленное еще «наследие» мира отчуждения, мира частной собственности,— на те черты «грубого и непродуманного коммунизма», который только что рождается из мира частной собственности и потому носит еще на себе следы своего рождения.

На социалистическую революцию поднимаются широкие массы, психология которых сформирована еще в условиях мира «частной собственности», и эта психология дает знать себя еще долгое время после переворота, после акта обобществления частной собственности. Это — то, что мы называем «пережитками частной собственности» — и в экономике, и в нравственной сфере.

Как пример можно упомянуть явления, связанные с «культом личности»,— явления, принципиально чужеродные коммунизму как таковому, как принципу революционного преобразования мира «частной собственности».

Естественно, что коммунизм на первых порах своей исторической зрелости, на первой стадии обобществления собственности, вынужден пользоваться средствами, созданными не им самим, а движением той самой частной собственности, которую он преодолевает, вынужден сохранять еще такие формы «внешней регламентации», как государство, как формальное право, опирающееся на насилие, как деньги и тому подобные феномены.

Но эти феномены отмирают по мере созревания коммунизма, в то время как мир частной собственности неизбежно воспроизводит их в расширенных масштабах.

Коммунизм развивается в направлении полной ликвидации всех «отчужденных» форм регламентации индивидуальной деятельности, в то время как частная собственность своим движением углубляет «отчуждение».

Поэтому все те моменты, которые являются «справедливыми» в критике наличной, сегодняшней стадии развития коммунистического общества, ее исторически объяснимых «недостатков», которые неизбежно исчезнут завтра, с неизбежностью направляются против завтрашнего дня «частной собственности».

В коммунизме «государство» имеет тенденцию к отмиранию. В мире частной собственности, напротив, государство имеет тенденцию к усилению, к развитию в направлении к «тотальному государству» — это достаточно отчетливо доказала история германского фашизма.

Эволюция коммунизма ведет к передаче функций государства, как особого, противостоящего «обществу» аппарата, самому обществу, т. е. коллективу индивидов, объединяющих свои усилия вокруг непосредственно запланированных общих задач.

В мире же частной собственности «государство» неизбежно конструируется как необходимый «противовес» анархии конкурирующих интересов, как сила, противодействующая центробежным тенденциям «частной инициативы».

И если иметь в виду перспективы (а не только сегодняшний день), то все «справедливые» моменты в «западной» критике современного коммунизма неизбежно направляются не против коммунизма, как тенденции развития и принципа преобразования, а как раз против будущего мира частной собственности, т. е. против его сегодняшних неодолимых тенденций.

Это рассуждение можно и обернуть: коммунистическая критика «Запада» имеет в виду не только «Запад», но и те еще не преодоленные им феномены мира «частной собственности» внутри своей собственной структуры, которые находятся в процессе исчезновения, но еще, к сожалению, не исчезли и потому мешают изнутри процессу созревания коммунизма.

Это — и анархия «частных» (местных и ведомственных) интересов, и тенденция к формально-бюрократической регламентации, и многие другие тенденции, коммунизму органически чужеродные, поскольку они унаследованы именно от мира частной собственности и его традиций.

И чем более зрелым будет становиться современный коммунизм, тем меньше оснований для «справедливой» критики он будет предоставлять Западу, тем более ясно будет обнажаться та истина, что «западная критика коммунизма» является на все сто процентов (поскольку она не демагогична) самокритикой самого Запада, критикой его собственных тенденций, ведущих к усилению и углублению отчуждения, «дегуманизации» и тому подобных феноменов.

О «СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА» И «ГУМАНИЗМЕ» В ПОНИМАНИИ АДАМА ШАФФА

(О книге А. Шаффа «Марксизм и человеческий индивид»)

Адаму Шаффу не откажешь в храбрости, с какой он формулирует на философском языке некоторые острые и щекотливые проблемы, связанные с трудностями осуществления коммунистических идеалов в нашем несовершенном эмпирическом мире, в реальных условиях пространства и времени. Он называет своими именами вещи, которые подчас стараются обозначить фигурами умолчания, а потом сердятся, когда эти вещи начинает смаковать антикоммунистическая пропаганда. Адам Шафф убежден, что коммунистическое движение ныне достаточно могуче, чтобы позволить себе такую роскошь, как самокритика, тем более что самокритика — не роскошь, а гигиена. Он не устает повторять эту совершенно справедливую, хотя и слишком очевидную истину; он говорит, что спокойный, трезвый и точный диагноз — это необходимая предпосылка и условие успешной терапии, что закрывать глаза на известные болезни, делая вид, будто их нет,— значит способствовать их развитию и распространению, загоняя их внутрь, ниже порога официально-теоретического сознания,— так сказать, в подкорковые области общественно-человеческого мозга и т. п.

Адам Шафф хочет рассмотреть сквозь увеличительные стекла философских понятий того зловредного микроба, который вызывает неприятную болезнь — болезнь взаимной отчужденности между людьми, строящими социализм. Болезнь, которая в известных условиях может вылиться даже в прямую враждебность между ними,— болезнь «отчуждения».

Того самого «отчуждения», которого, если верить некоторым чересчур оптимистичным писателям, при социализме не только нет, но и быть не

может «по определению». К сожалению, говорит Адам Шафф, «отчуждение» не только может быть, но и есть при социализме, а не только в мире частной собственности.

Важны ведь не слова, а понятия. Если анализ всем известного явления проведен точно и безупречно по существу дела, то лишнее название, даже и уместное, уже ничего к нему не прибавит. Можно — ни разу не помянув при этом всуе слова «отчуждение» — дать острый, четкий и совершенно конкретный анализ такого скверного явления этого рода, как бюрократизм, и на основе этого анализа наметить совершенно конкретные экономические и политические меры борьбы с этим злом. Так предпочитал делать В. И. Ленин.

А можно тысячу раз обозвать бюрократизм «видом отчуждения» и при этом нимало не обидеть ни одного реального бюрократа, не сделать ни малейшего шага по пути реального преодоления этого «вида отчуждения»...

Дело, если его искуственно не усложнять, довольно несложно. Ибо в самой общей форме категория «отчуждения» означает вообще довольно распространенный факт — факт превращения продукта деятельности людей, продукта их рук и мозга, в некоторую самостоятельную, уже независимую от них самих силу — т. е. в некоторое образование, живущее уже по своей собственной логике и потому действующее то и дело уже наперекор желаниям и воле своих собственных творцов.

Явление это довольно древнее и давным-давно описанное мыслителями и поэтами. Суть его в том, что человек, совершая некоторый поступок, активно вмешиваясь в порядок окружающего мира, волей-неволей приводит в действие не только известные ему, но и неведомые, таящиеся во мраке непознанного, связи и соотношения социальных и природных сил,— и те, неосторожно сдвинутые им с места, обрушиваются на него бедою. Его поступок, совершенный с самыми невинными и добрыми намерениями, преломившись через призму уже независящих от него обстоятельств, возвращается к нему в неожиданно-нежеланном и подчас очень грозном образе.

Зло «отчуждения» — это всегда возмездие. Возмездие за невежественное, за неосторожное, не считающееся с объективными законами мира, вмешательство в дела этого мира — за субъективизм и волюнтаризм, если выразиться высоким философским стилем. Миру безразлично, совершено это некомпетентное вмешательство в его дела с добрыми или со злыми намерениями. Материя вне человека не знает различения между «добром» и «злом», моральные категории ей чужды, и потому она наказывает добронамеренного невежду подчас строже, нежели умного злодея, умеющего действовать достаточно осмотрительно и грамотно. Моральное совершенство от бед «отчуждения» не спасает. Мера власти «отчуждения» над людьми всегда обратно пропорциональна мере их естественнонаучной и социальной грамотности, а еще точнее — умению их действовать в согласии с разумом, то бишь с объективной истиной, с объективной природой вещей, выраженной в разуме. Нравится нам это или не нравится — но это так.

Человек ответствен за свои действия, в том числе за вчерашние, поэтому от него — и только от него — зависит мера наказания «отчуждением».

В общем виде в этом и заключается смысл таинственно-философской категории «отчуждения». Ничего другого (более конкретного) понятие «отчуждения вообще» в своих определениях не содержит.

Тогда вопрос становится в принципе разрешимым. Может быть (и бывает) при социализме описанная ситуация? Или нет?

Бывает при социализме такое, когда то или иное дело, совершенное людьми (в том числе и коммунистами, и даже под их руководством) с самыми лучшими намерениями, вдруг начинает ускользать из-под их контроля и оборачиваться неожиданно непредвиденными последствиями, начинает приносить реального вреда больше, нежели запланированной пользы?

Если какой-нибудь философ скажет вам, что такого при социализме «не может быть» — «согласно определению социализма»,— то не тратьте времени на споры с ним. Такого не переубедишь ни фактами, ни цитатами. Он будет упрямо стоять (или лежать) на своем, пока не придут хунвейбины с цзяофанями * и не стащат его с мягкого дивана удобных дефиниций.

А если бывает? Если может быть? Что тогда делать теоретику-марксисту?

Повесить на неприятности данного рода вывеску с надписью «Алиенация» («Отчуждение») и снова залечь на мягкий диван, посчитав вопрос исчерпанным, поскольку слово найдено? Не более мудро. Да и не позволят цзяофани обязывать себя этим обидно-непонятным для них западноевропейским ругательством...

Или же лучше постараться действовать так, как действовал Ленин? То есть, не пугая ни себя, ни других ужасным словом «отчуждение», попытаться совершенно точно и конкретно понять, *что, как* и, главное, *почему* в данном случае произошло, используя для этого всю мощь материалистической диалектики, весь арсенал отшлифованных философией категорий (в том числе и категорию «отчуждения»), чтобы разработать действенные меры борьбы с этой неприятной категорией?

Вопрос, пожалуй, риторический.

Так что мы не хотим ни оспаривать права Шаффа употреблять термин «отчуждение» при анализе трудностей борьбы за коммунизм, ни усматривать в употреблении этого слова особенную глубину и смелость его анализа. Не будем гневаться на него за то, что он употребляет этот термин применительно к социализму,— вообще ведь пафос гражданского гнева разумнее обращать на те реальные явления, которые нам не нравятся, а не на слово, которым эти явления названы. Но и радоваться не будем, если он окажется прав,— отчуждение вещь и в самом деле невеселая...

Согласимся, что явления, заслуживающие быть подведенными под понятие и название «отчуждения», встречаются, увы, и в социалистических странах, и посмотрим — насколько точен, глубок и конкретен их анализ по существу дела, в отношении их корней и причин. И что еще, пожалуй, важнее — насколько эффективны и радикальны те меры борьбы со злом, которые логично вытекают из всего хода рассмотрения проблемы.

Чтобы не испытывать терпения читателя, ждущего, несомненно, прежде всего ответа на проклятый вопрос: *«что делать?»* — заглянем сначала в те финальные разделы исследования, где дается ответ на этот, самый важный и интересный, вопрос.

Если ответ Адама Шаффа читателя в общем и целом удовлетворит, если меры борьбы с «отчуждением», намеченные Шаффом, внушат ему надежду на успех и покажутся достаточно радикальными и эффективными, тем интереснее будет ему познакомиться с их философско-теоретическим обоснованием, т. е. узнать *почему* надо действовать так, а не иначе...

Если же, напротив, итоговые выводы Адама Шаффа читателя в чем-то разочаруют, то и в этом случае ему будет небезынтересно вернуться к размышлениям, эти выводы обосновывающим, чтобы проверить — а нет ли там ошибки?

Что делать?

Прежде всего о том, *чего не делать:* не надо стараться вырвать зло с корнем — «отчуждение» вечно и неодолимо, ибо корни его находятся не там, где их привыкли видеть марксисты старого закала, т. е. не в особом, исторически преходящем типе отношений собственности, а гораздо глубже. Где именно? По мнению Шаффа, в самых глубоких глубинах «природы человека».

«Ясно,— пишет Адам Шафф,— что, пока люди остаются людьми,— даже если у каждого будет собственный самолет, даже если каждый будет освобожден от каких-либо других забот, кроме развития собственной личности, а отпуск будет использовать для прогулок по Млечному Пути,— даже и тогда в его жизни будут возникать конфликты и потому будут существовать причины личного несчастья. Ясно, что, пока и поскольку существуют разнообразные социальные отчуждения — а они могли бы исчезнуть только вместе с обществом, стало быть только с человеком,— будут существовать также и социальные причины означенных конфликтов. Нельзя гарантировать заранее, что новые отношения, хотя бы они и были с известной точки зрения совершеннее прежних (и именно с точки зрения *возможности* счастливой жизни), с другой точки зрения не окажутся хуже...

Все, что можно и нужно делать в этом плане,— это наблюдать факты и, нацелив все внимание на проблему личного счастья человеческого индивида, эти факты анализировать, противодействуя тем негативным последствиям прогресса, которые нам посчастливится предусмотреть заранее или, что хуже, уже приходится наблюдать на практике» (С. 331—332).

Отсюда вытекает, что главной и решающей задачей марксиста в области теоретической философии следует считать всестороннюю разработку «Философии Человека», т. е. «широко толкуемой теории человеческого индивида, его жизни, его отношений с обществом и его счастья» (Там же. С. 333). Именно тут видит Адам Шафф самое большое упущение и недоработку, самое обширное «белое пятно» на карте философского мировоззрения марксизма. Интересы философа-марксиста должны сместиться в связи с этим в сторону психологии и «социологии» (под «социологией» Адам Шафф понимает ту же психологию, только не «индивидуальную», а «социальную»).

К этому мы еще вернемся, но сначала обрисуем практически-политическую программу «борьбы с отчуждением», предлагаемую Шаффом. Тут он предлагает много разных частных мер, одни из коих учитывают специфические трудности строительства социализма в Польше, другие связаны с обстоятельствами более широкого значения и потому заслуживают особого разговора, но общая, так сказать, генеральная линия «преодоления отчуждения» обозначается им достаточно внятно. Точнее — не «преодоления», а смягчения.

Это — моральное самоусовершенствование индивида (индивидов). И прежде всего и в особенности — тех индивидов, которые составляют «правящую элиту» социалистического общества.

(Признаемся в скобках, что мы испытывали некоторую неловкость, передавая мысль Шаффа по возможности ближе к тексту, к терминологии его книги,— слишком уж «новаторским» и непривычным показалось нам это выражение насчет «управляющей элиты», или «элиты управления». Но Адам Шафф объяснил нам, что эта неловкость — признак ханжества и трусости, а заодно — и проявление вредной «уравнительской» тенденции в нашем мышлении. Ибо «проблема заключается в том, что в социалистическом обществе образуется элита власти, которая совершенно естественно пользуется плодами своего привилегированного социального положения»,— так и написано — и что это — «дело совершенно естественное и социально оправданное, так что нет никаких оснований обозначать его фигурами стыдливого умолчания» (С. 268—269). Поэтому мы подавили в себе чувство неловкости и процитировали Адама Шаффа его собственными словами. Что поделаешь — если это непривычное для наших ушей выражение кажется рецензируемому нами автору самым точным, самым правильным и к тому же употребляется им «в хорошем смысле этого слова», а не в ругательно-очернительском, то мы вынуждены его употребить при цитировании.)

Посему если главной задачей марксиста-теоретика делается разработка концепции «природы человека вообще» и создание «идеальной модели нового человека», то для марксиста практического наиважнейшей заботой становится исследование тех негативных последствий, с коими необходимо связано «влияние и далее сохраняющегося бюрократического, по необходимости иерархически организованного аппарата на человеческую душу» (С. 256). И прежде всего, разумеется, на «душу» бюрократа — этой непосредственной жертвы «прогресса». В моральном перевоспитании «элиты» Адам Шафф и усматривает ключ к решению всех остальных щекотливых проблем нашего времени...

Дадим слово самому Шаффу, чтобы избавить себя от подозрений в вольном или невольном передергивании его высказываний.

«Воспитание нового человека в духе принципов, отличных от установок «буржуа» с его жадностью к материальным благам и с его эгоизмом, требует изменения модели, изменения стереотипа человека. Но решение вопроса лежит не в плане словоговорения, его не достигнешь с помощью сколь угодно большого количества лекций на тему «Облик социалистического человека». Что тут важно — так это практика...

Важно, таким образом, чтобы стиль жизни элиты, неизбежно возникающей в социалистическом обществе, становился бы воспитательным фактом для нового человека» (С. 269).

Почему прежде всего надо заботиться о моральном облике «элиты»? Да просто потому, что она со своим «стилем жизни» — у всех перед глазами, потому, что на нее все смотрят и берут с нее пример (Там же). Она и должна исполнять в социалистическом обществе ту самую благородную роль, которую Иммануил Кант когда-то поручал идеалу,— быть «образцом для всестороннего подражания ему»...

Философ же внутри такого разделения труда оказывается, естественно, учителем морали — ему отводится функция проповедника высоких моральных принципов и функция обличителя моральных пороков, имеющих место в рядах «элиты», «в рядах стоящих у власти», но идущих по неморальному пути... Поэтому не случайно и сам Адам Шафф то и дело впадает в соблазн говорения высоким евангельским стилем — что поделаешь, этот стиль лучше других приспособлен к делу моральных увещеваний и обличений...

«...Наихудшее дело делает тот, кто проповедует воду, и пьет вино»;

«хотя смерть и неизбежна, хотя страдания, особенно страдания по поводу смерти близких, неустранимы, жить все-таки стоит, и в этом смысле утверждаем мы, что жизнь имеет смысл»; «во имя любви к ближнему и во имя всеобщего благоволения провозглашает он классовую борьбу, провозглашает он — хотя это и звучит противоречиво — ненависть против угнетателей во имя любви к человеку»; и т. д. и т. п.

В общем и целом позиция Адама Шаффа по отношению к «Правящей Элите», которую он хочет утвердить в качестве позиции марксиста-коммуниста вообще, выражена им до конца ясно в следующих словах:

«Борьбу против бюрократии надо понимать посему как борьбу против плохой, неразумной, некомпетентной, чрезмерной бюрократии, а не как борьбу против управленческого аппарата, то есть не против «бюрократии вообще» (С. 172).

Не оспаривая «рационального зерна» этого рецепта (против управленческого аппарата и в самом деле бороться не следует), отметим сразу, однако же, что «бюрократия» и «аппарат управления» (общественными делами) являются в языке Адама Шаффа полными синонимами. Иной формы управления общественными делами людей он не допускает даже в качестве возможной, даже при том условии, если на земле будет осуществлен полный коммунизм, а все разговоры об «отмирании государства» при коммунизме он деликатно отклоняет как если и не полностью «утопические», то уж, во всяком случае, как подлежащие серьезному подозрению в «утопизме». Во всяком случае, мыслить в направлении этой перспективы он считает праздным и недостойным для трезвого марксиста занятием.

Иными словами, «государство», отождествленное тут же с «бюрократией», превращается у Адама Шаффа в вечную (в пределах существования человечества, разумеется) категорию. Задача заключается единственно в том, чтобы это «государство» сделать оптимально-разумным. А сделать его таким можно, естественно, только путем морального и интеллектуального воспитания каждого отдельного «бюрократа» (если выражаться языком Шаффа, называющего «бюрократом» каждого индивида, исполняющего по воле судеб функцию работника государственного аппарата, или, если выражаться этим же языком,— каждого члена «правящей элиты социалистического общества»). Когда каждый отдельный «бюрократ» станет в результате этого воспитания «разумным», «компетентным», «хорошим бюрократом», то, естественно, станет «разумной», «компетентной», «хорошей» вся иерархически организованная совокупность таких «бюрократов», т. е. «государство». Достигнуть этого рая трудно, но стремиться к этому нужно. Вот и вся концепция Шаффа.

Странным образом приверженность к сей концепции сочетается у Шаффа с откровенной нелюбовью к Гегелю, которого он считает как раз главным виновником тех «антигуманистических» извращений в понимании марксизма, кои сводятся к тому, что марксисты «забыли про индивида» и говорят лишь про «классы», про «производительные силы», про «производственные отношения» и про прочие универсалии...

Если поверить Шаффу, то Маркс, Энгельс и Ленин только потому и не отказались до конца своих дней от тезиса об «отмирании государства при коммунизме», что они слишком сильно были заражены «утопизмом» и «гегельщиной». Адам Шафф же видит свою миссию в том, чтобы очистить, наконец, марксизм от этих родимых пятен. Этот мотив появляется в книге не раз и не два. Это настоящий лейтмотив книги, повторяющийся периодически и подчеркнуто, совсем как лейтмотивы в

вагнеровских операх, и потому запоминающийся. В наиболее общей форме этот лейтмотив выражен на с. 248:

«Даже и революционер, борющийся против определенных отношений и воззрений, все же остается — по крайней мере в известном аспекте — продуктом этих самых отношений и воззрений, носит, особенно на своем образе мысли, их штемпель. Не следует недооценивать символическое значение запрета, наложенного Иеговой, который не разрешил никому, рожденному в неволе, вступить в Землю Обетованную,— даже тому, кто возглавляет марш к свободе» (С. 248).

Опыт строительства социализма, говорит Адам Шафф, показывает, что уже чисто технические условия XX века превращают государство «в гигантскую машину, которая по мере прогресса техники охватывает все сферы общественной жизни в такой мере, которую сто лет назад и представить себе было нельзя»,— «так что государство сохраняется в образе молохообразного аппарата, который — в силу нынешней специализации — необходимо должен быть профессионализированным аппаратом»; «бюрократия сохраняется»; «не надо строить иллюзии на тот счет, будто мы можем достигнуть чего-либо большего, чем сделать эту бюрократию компетентной и разумной»; «дело и не может обстоять поиному в мире отношений, становящихся все более универсальными, что связано с современной техникой производства и средств сообщений,— не говоря уж о других проблемах и трудностях, которые делают невозможным осуществление концепции самоуправления «ассоциации свободных производителей», родившейся в головах утопистов и не оставшейся без влияния на идеи молодого Маркса», и т. д. и т. п. (С. 171—173).

Аналогично рассуждает Адам Шафф о судьбах товарно-денежного способа «обмена веществ» в грядущем обществе. Традиционное марксистское представление на этот счет ему тоже кажется сомнительным:

«На эту проблему я только намекну, тем более что возможно утверждение, согласно коему товарное производство в развитом коммунистическом обществе исчезнет,— хотя в свете современного опыта и это утверждение представляется сомнительным» (С. 177). Посему Адам Шафф считает за лучшее не относиться слишком уж серьезно к «мечтаниям» Маркса о замене «разделения труда» «распределением видов деятельности» между всесторонне развитыми людьми:

«В свете развития индустриального общества это следует расценить как такую же утопию, как и образ «тотального человека», который все может, все знает и... меняет свои занятия по капризам своей фантазии. Я думаю, что лучше всего приписать эти идеи юношеской фантазии и наивности их автора...» (С. 177).

Так что и «молохообразный аппарат государства», стоящий над индивидом (который «рядом с ним ничтожен» — см. с. 173), и «отчуждение труда», неразрывно связанное с формой «разделения труда» между односторонне развитыми специалистами-профессионалами,— это такие виды «отчуждения», которые вряд ли когда-нибудь исчезнут, хотя Маркс о том и мечтал.

Во всяком случае, говорит Шафф, все эти мечтания Маркса не могут ровно ничем помочь нам «в деле организации сегодняшней жизни» (С. 177), и потому трезвому марксисту с ними попросту нечего делать.

Отсюда вытекает и отношение Шаффа к проблеме демократии, к проблеме демократизации дела управления общественными делами.

Конечно, рассуждает Шафф, надо стимулировать социальную активность масс. Но не надо слишком уж буквально понимать ленинский афо-

ризм насчет отношения «каждой кухарки» к «государству». Государством могут управлять только высокообразованные профессионалы-специалисты, составляющие «правящую элиту», т. е. «бюрократию» (напомним, что в словаре Адама Шаффа «бюрократия» — это полный синоним «аппарата управления общественными делами людей»). Поэтому речь может идти не о процессе расширения демократических прав всяких там «кухарок» в деле управления общественными делами, а лишь о том, чтобы стимулировать их гражданскую активность в рамках данных им, наличных, отведенных им «прав»:

«Вопреки господствующему повсюду мнению, речь идет вовсе не о том, чтобы дать членам общества максимум свободы и демократии, а о том, чтобы учить их использовать эту свободу и демократию» (С. 271).

Поскольку Адам Шафф явно придает своим тезисам общетеоретическое марксистское значение, постольку марксистам нельзя не подумать о том, что принесло бы практическое осуществление его рекомендаций в странах, вступивших на путь социалистического строительства при условиях не очень выгодных — при условиях недостаточно высокого развития как экономики, так и — что еще важнее — навыков политической демократии. Ну скажем, в Китае или в Албании. В странах, где «максимум» политической демократии был до революции очень невысок, в силу чего очень невысоко было развито и соответствующее демократическое самосознание народных масс, но зато слишком высоко было развито самомнение «правящей элиты», ее раздутое до карикатурности представление относительно собственных возможностей в деле «управления людьми».

Рекомендовать и тут заботиться прежде всего не о расширении демократических прав, а о создании новой — «социалистической» — «элиты»? Рекомендовать и тут учить «народные массы» довольствоваться данной — традиционно унаследованной — мерой демократии и учиться «использованию этой свободы и демократии» путем подражания «стилю жизни правящей элиты»?

А не получится ли в результате исполнения этих рекомендаций точь-в-точь то же самое, что происходит теперь в реальном Китае? И не есть ли «идеальное государство» Адама Шаффа просто-напросто абстрактно описанная (идеализованная) реальность этого — вполне эмпирического — государства?

Разве не служит там «стиль жизни правящей элиты» «образцом для всестороннего подражания ему»?

Разве не стимулируют там «активность масс» в рамках «дарованных им демократических прав»?

Разве не воспитывают там «отдельных представителей элиты» в духе требований «высокой морали», т. е. в духе «преодоления в себе эгоизма» и «приверженности к материальным благам»?

Разве не видят там основную задачу в перевоспитании «лиц, стоящих у власти, но идущих по капиталистическому пути»?

Разве не формируется там «иерархия» по старинному образцу хеопсовой пирамиды — со всеми вытекающими отсюда последствиями, в том числе с вершиной, сосредоточенной в одной точке, в одном лице, которое и наделяется всеми совершенствами «идеальной модели»?

Неужели же Адам Шафф всерьез думает, будто зло бюрократизма можно и в самом деле одолеть путем морального воздействия на «душу» бюрократа? Или, как он еще выражается, «улучшением стереотипа» этой души? Кажется, именно так он и думает.

Поэтому именно он и отвергает — как «утопические» — все те конкретно-политические и конкретно-экономические меры, которые Маркс и Ле-

нин рекомендовали победившему пролетариату принять в целях *пресечения бюрократических тенденций* в работе органов пролетарской диктатуры.

(Заметим, что на языке Адама Шаффа такую задачу даже сформулировать четко нельзя, ибо «бюрократизм» для него не *извращение,* могущее иметь место в социалистической государственности, а естественный и нормальный *принцип организации* этой государственности. Так что речь у него может идти не о борьбе с бюрократизмом, с *излишествами* бюрократии, а не с бюрократией *как таковой*...)

«Я вовсе не намерен перенимать у Маркса все его постулаты. В его воодушевлении опытом Парижской коммуны утопизм сказался не менее сильно, нежели благородством умонастроения...» (С. 270).

Далее следует перечень всех тех конкретно-экономических и конкретно-политических мер (на языке Шаффа — «постулатов»), которые Маркс разработал на основе опыта Парижской коммуны в 1871 году, а Ленин — в 1917-м — в «Апрельских тезисах». Все эти «постулаты» он объявляет «утопическими» и видит их «рациональное зерно» лишь в «благородстве умонастроения», которое побудило Маркса и Ленина оные утопические «постулаты» сформулировать... Конкретное содержание всех этих мер — «утопично», «однако суть мысли, несомненно, верна и касается ядра интересующей нас проблемы: с точки зрения социального воспитания, с точки зрения формирования новой модели человека тут заключается глубокий смысл» (Там же).

Отношение Шаффа к традиционному марксизму с его ориентацией на конкретно-исторические (а не на моральные) категории вообще очень похоже на отношение *протестантских* попов к Библии — главное — «мораль басни», а не рассказываемые в тексте басни «исторические события»...

Почему же Адам Шафф считает возможным, правильным чисто моральное перетолковывание всех конкретно-исторических выводов, сделанных в свое время Марксом и Лениным?

Потому, говорит Адам Шафф, что «Маркс говорит ведь исключительно о том, каким *должен быть* коммунистический человек, а вовсе не о том, *как его таковым сделать*...» (С. 258).

И если сам Маркс все-таки рисковал частенько размышлять и даже писать именно о тех конкретно-исторических путях и способах, которые ведут к коммунизму и к рождению «коммунистического человека»,— то в этой части он и ошибался, и устарел больше всего, и потому все его рекомендации могут иметь в лучшем случае историческое значение. Непреходящим же и «инвариантным» содержанием марксистского гуманизма оказывается именно и только «идеальная модель человека вообще», «моральный идеал». Это — абсолютное в марксизме. А все остальное — релятивно, все остальное «зависит от условий места и времени» и потому — не обязательно для современного «трезвого» марксиста...

Отсюда — и все те практически-моральные рекомендации, которые Адам Шафф формулирует для современного коммунизма,— т. е. в полном согласии с его концепцией, прежде всего для «правящей элиты». Эта «правящая элита» должна морально усовершенствоваться и самоусовершенствоваться, дабы являть собой пример и образец для подражания всем остальным. Она должна преодолевать в себе «эгоизм» и «приверженность к материальным благам», а также воспитывать в себе «свободное и демократическое умонастроение». В этом и состоит главная трудность, ибо «кто из занимающих руководящее положение любит критику и оп-

позицию? Едва ли следует требовать от людей, чтобы они были мазохистами...» (С. 281—282).

Да, трудное это дело — воспитание «элиты» в духе свободы и демократии, ежели любовь и уважение к критике снизу принадлежит к числу противоестественных и потому органически противных для нормального человека наклонностей. Все, чего тут следует добиваться от людей, занимающих «руководящее положение», так это чтобы они терпели сию неприятную ситуацию, осознав ее печальную необходимость...

«Поэтому речь идет скорее о том, чтобы принять к сведению ту неприятную истину, что непогрешимых на свете не бывает и что другие люди не обязаны слепо и безропотно исполнять наши приказы, даже если мы занимаем в социальной иерархии более высокое положение» (С. 282).

Неприятно — а что поделаешь?

(Отметим, что Адам Шафф говорит тут уже прямо от имени «элиты» — говорит «мы». Не знаем, уполномочила ли его сия «элита» на такие откровения. Во всяком случае, он говорит от имени «элиты», как он ее понимает. И небезынтересно послушать, как эта «элита», пользуясь устами и языком Адама Шаффа, с трогательной доверчивостью объясняет нам, что она любит, чего она не любит, чего мы от нее вправе требовать, а чего от нее требовать нельзя.)

Что поделаешь, ежели «другие люди» испытывают садистское удовольствие, подвергая «нас» критике снизу? Такие уж эти «другие люди».

Поэтому «мы» должны — хоть это «нам» и неприятно — исполнять в этой любовной игре с садистски настроенными «другими людьми» роль «мазохистов», без всякого для себя от этого удовольствия...

Немалое место занимает в рассуждениях Шаффа и анализ проблемы так называемой «массовой культуры». Адам Шафф полагает, что в наших условиях единственным противоядием против пороков этой «массовой культуры» является культура (в частности, искусство) для избранных. Вот вытекающий отсюда рецепт культурной политики:

«Без права на новаторство, которое — как правило — остается непонятным для большинства современников, а не только для широких масс, без права плыть против течения в деле развития культуры эта культура была бы обречена на застой и потому на упадок. Без права производить эксперименты, понятные лишь самой культурной элите (в хорошем смысле слова «элита»), эта культура не будет ни прогрессировать, ни развиваться» (С. 302).

Все это звучит очень «левым» маршем. Не будем, однако, забывать, что очень часто «движенье направо начинается с левой ноги».

Адам Шафф полагает, будто «массы» не понимают и не приемлют некоторых храбрых «экспериментов» исключительно в силу своей неразвитости и невежества.

А не потому ли эти «массы» не видят в некоторых чересчур «новаторских» «экспериментах» никакого смысла, что эти «эксперименты» ни в какой степени и ни в какой мере не удовлетворяют назревших и наболевших «массовых потребностей», «массовых запросов»? А удовлетворяют только запросы и потребности самой «элиты»? Не потому ли «массы» остаются к этим экспериментам равнодушными и непонятливыми?

Мы все-таки по старинке думаем, что «массы» поймут и примут любой самый смелый «эксперимент», ежели эксперимент направлен на удовлетворение самых широких и наболевших массовых запросов и потребностей.

А «эксперименты, понятные лишь самой элите» и смысл коих недоступен массам и даже «большинству современников», вовсе не кажутся нам столбовой дорогой развития социалистической культуры. Ни в области

искусства, ни в области экономики, ни в области политики. И пусть уж Адам Шафф не обижается на нас, если мы никак не можем усмотреть особой «левизны» и особой «прогрессивности» в тех требованиях, которые он выдвигает. Слишком много мы испытали на своей шкуре храбрых «экспериментов», «понятных лишь для самой элиты», чтобы желать еще и новых, еще более храбрых.

Не будем перечислять далее все те «конкретные» рекомендации, которые излагает в своей книге Адам Шафф. И из сказанного довольно ясно проступает основная тенденция, генеральная линия, в направлении коей он хочет развивать теоретический и практический марксизм. Линия эта по меньшей мере сомнительна в отношении своей прогрессивности и эффективности, и этого для нас пока довольно.

Попробуем лучше разобраться в том «философско-теоретическом обосновании», которое Адам Шафф подводит как фундамент под свои конкретно-политические рекомендации. И тогда мы увидим, что иных — более серьезных и эффективных — рекомендаций на его фундаменте (на его концепции марксистского гуманизма) построить и нельзя.

Поскольку Адам Шафф и начинает и кончает свою книгу утверждением, будто в его книге чуть ли не впервые за сто с лишним лет излагается и «реабилитируется» подлинный и аутентичный смысл «марксистской концепции гуманизма и человека, якобы забытый и извращенный «догматиками», постольку мы попросту обязаны проверить, насколько основательна эта претензия.

Неужели же и в самом деле из «правильно понятой марксистской концепции гуманизма и человека» вытекают те выводы, которые мы видели?

Из того понимания «марксистского гуманизма», которое разворачивает Адам Шафф, — да, вытекают, и очень логично. Отсюда у нас и возникает сомнение — а так ли уж «аутентично» его толкование Маркса?

Придется проверить как можно более тщательно и придирчиво.

Кто виноват?

Почему же так вышло, что «подлинный смысл» марксистского гуманизма был забыт и человечеству пришлось ждать больше ста лет, пока не пришел Адам Шафф и не «реабилитировал» его? Кто в этом виноват?

Гегель.

Беда получилась оттого, что молодой Маркс изложил самые свои сокровенные гуманистические идеи — свою «философию человека» — туманным, беллетристически-напыщенным и двусмысленным языком Гегеля. Беда получилась по той причине, что Маркс «в своей юности пользовался тем невыносимо выспренним и болтливым стилем, из-за которого тогдашние его сочинения оказываются для нынешнего читателя... почти непостижимыми. Но, что еще хуже, молодой Маркс очень запутан, если позволительно выразиться так про великого человека, к которому испытываешь уважение и почтение. Но факт есть факт — он «на гегелевский манер» неточен...» (С. 62).

Шафф допускает, что роль Гегеля можно рассматривать и расценивать по-разному, «но мне все-таки кажется, что стиль его философствования оказал отрицательное воздействие на развитие философии как в Германии, так и в других странах, подпавших под его влияние...» (Там же).

В результате этого зловредного влияния «философская антропология» Маркса и осталась не понятой большинством марксистов.

С другой же стороны, «молодые люди» восприняли у Маркса —

вместе с интересом к «антропологической проблематике» — также и тот «болтливый и выспренний стиль», которым написаны «Экономическо-философские рукописи 1844 года», и потому тоже в этих рукописях ничего не поняли...

Поэтому Адам Шафф и видит свою миссию в том, чтобы выявить и изложить «подлинную суть» ранних сочинений Маркса, т. е. марксовскую «философию человека», — «экзактным и прецизным» (т. е. точным и определенным) языком современной науки; он хочет очистить «гуманизм» Маркса от лингвистических излишеств «гегельянщины», от элементов «беллетристики» и «поэзии», коими кишит сия «гегельянщина».

Итак, надо выразить «антропологические идеи» молодого Маркса «другим способом», другим «языком» — экзактным и прецизным языком современной науки.

Для этой цели к текстам раннего Маркса следует применить известный научный метод:

«Это — обычный метод, так называемый семантический анализ, который несправедливо отождествляют с неопозитивизмом. Верно, что исторически наибольший вклад в дело популяризации этого метода внесли именно неопозитивисты. Но поскольку речь тут идет о процедуре чисто технического свойства, ее и не следует связывать с какой-либо школой в философии» (С. 66).

С помощью этого современного метода и надлежит выявить «подлинный» смысл гегельянски-двусмысленных и даже многосмысленных терминов и выражений, с помощью которых молодой Маркс изложил суть своего гуманизма. Каждый гегельянски-двусмысленный термин надо разложить на два (или большее число) однозначных терминов.

Короче говоря, Шафф исходит из представления такого рода: ежели бы Маркс имел в юности своим философским учителем не путаника Гегеля, а какого-либо классика «семантического анализа», то он написал бы о «человеке» и о «гуманизме» именно то, что пишет сегодня от имени марксизма Адам Шафф.

Итак, молодой Маркс, очищенный моющими средствами «семантического анализа» от пятен «гегельянщины»,— это и есть Адам Шафф с его концепцией «гуманизма и человека». Но что же — посмотрим, что получится из молодого Маркса и его взглядов в результате такой «чисто технической процедуры» — процедуры «реабилитации» марксистского гуманизма *с помощью методов, разработанных в лоне неопозитивистской философии.*

«Сущность человека»

«Начнем с банальной истины: центральная проблема всякого социализма — как утопического, так и научного — это Человек со всеми его делами. Эта, несомненно, банальная истина в известной ситуации оказывается — хотя это и может прозвучать парадоксом — эвристической и полной глубокого значения. Нельзя понять смысл социализма — ни теоретических его предпосылок, ни его практики,— не уразумев этой истины» (С. 67).

Хорошо. Это, пожалуй, действительно банальная и именно поэтому — бесспорная истина.

Но если так, то тем более важно ясно показать, чем же отличается *научное* понимание и решение этой действительно центральной проблемы от *утопического*? Где прочертить границу между ними, в чем следует видеть решающий критерий различения между научным и утопическим пониманием «Человека со всеми его делами»?

Прямого ответа на *этот* прямо поставленный вопрос Адам Шафф не дает. От прямого ответа он сразу же ускользает, быстренько сворачивая на окольные, на обходные пути, а «истина» так и остается при своей банальности.

Однако критерий у него все-таки есть, хотя прямо и не высказанный. Ведь оказывается же в конце концов, что по ведомству «утопизма» он списывает и тезис о неизбежности «отмирания государства» в бесклассовом обществе, и тезис о необходимости преодоления товарно-денежных отношений между людьми, и перспективу ликвидации «отчуждения вообще». Ведь выдвигает же он в качестве «трезво-научного» — по существу *моральное* истолкование коммунизма и всех тех конкретно-экономических и конкретно-политических мер, с помощью которых надеялись осуществить коммунизм Маркс и Ленин...

Просто граница между «научностью» и «утопизмом» у него прочерчивается не там, где мы привыкли ее по старинке видеть. Попробуем же сами выявить тот невысказанный критерий, с точки зрения которого Шафф различает «утопический» элемент в марксизме от научного.

Для этого нам придется последовать за Адамом Шаффом в его хождениях по обходным путям.

Итак, исходная точка — приведенная уже нами «банальная истина». Чтобы превратить эту «банальную истину» в «подлинно марксистский тезис», ее надо конкретизировать, уточнить. Уточнение сводится к следующему: под «Человеком», о котором идет речь, надо понимать прежде всего человеческого *индивида, отдельного* человека, *единичного* представителя рода человеческого.

И ни в коем случае не ту или иную социальную группу, *совокупность* индивидов (вроде «класса», «сословия», «профессии», «нации» и т. д.). Иными словами, «исходным пунктом» всего марксистского мировоззрения должен быть *«человеческий индивид со всеми его делами»*. Тогда «концепция человеческого индивида» становится фундаментом всего здания.

В такой расшифровке «банальная истина» сразу же перестает быть «банальной» и действительно превращается в истину очень спорную и — уж во всяком случае — далеко не общепринятую среди марксистов.

Да и трудновато с нею согласиться, ибо положение получается в таком случае весьма щекотливое. В самом деле — все наличное здание марксистского миропонимания оказывается в таком разе зданием без фундамента. Здание построили, а фундамент под него заложить — забыли...

Ведь факт есть факт — в составе марксизма до сих пор нет сколько-нибудь развернутой «концепции человеческого индивида».

С этим согласны все — и сторонники этой концепции, и ее противники. Только Адам Шафф утверждает, что раз ее нет, то надо ее создать, в то время как противники, наоборот, говорят, что ее нет не случайно, что ее нельзя и не надо создавать, и особенно в качестве «фундамента», поскольку марксизм имеет под собой достаточно прочный фундамент в виде историко-материалистического взгляда на вещи, в том числе и на «индивида».

Отстаивая свой тезис, Адам Шафф обильно цитирует Маркса, подчеркивая те места, в которых говорится о том, что «исходным пунктом» материалистического понимания истории являются именно *индивиды,* «существование живых человеческих индивидов», «действительные индивиды в реальных условиях их жизни». «Индивидуумы, производящие в обществе,— а следовательно общественно-определенное производство индивидуумов,— таков, естественно, исходный пункт» [1].

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 12. С. 709 и др.

Разумеется, говорит Шафф, что тут имеются в виду реальные индивиды, т. е. индивиды, в обществе рожденные и обществом сформированные, а не выдуманные «робинзоны»,— тут разногласий между марксистами нет.

Но все же *индивиды*. На этом Адам Шафф настаивает категорически, ибо именно тут он видит гвоздь вопроса, а тем самым — свое отличие как от «ортодоксов», так и от «лукачистов» *, которые исходят не из «индивидов», а из той или иной *«совокупности* индивидов» — из того или иного целого («общество», «класс», «группа» и т. п.), из «тотальности исторического процесса», в лоне которой индивид, как таковой, растворяется и вовсе забывается...

Отсюда и получается, мол, что все остальные марксисты (как «ортодоксы», так и «лукачисты») «о человеке забыли» и потому утратили понимание самой сути дела — понимание «сущности человека» и всех его дел.

И тут Адам Шафф спотыкается о серьезное препятствие — о тезис Маркса:

«Сущность человека не есть абстракт, присущий каждому отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений».

Чтобы обойти препятствие, Адам Шафф вынужден развернуть свою интерпретацию этого тезиса.

Во-первых, объясняет нам Адам Шафф, этот тезис направлен против специфически фейербаховского понимания «сущности человека», против «натуралистического» понимания «человека вообще».

А что в нем плохо? Плохо то, что Фейербах образует свое понятие «человек вообще» из признаков (свойств), одинаково присущих каждому индивиду от рождения уже в силу его принадлежности к биологическому виду «гомо сапиенс». У Фейербаха «человек» определяется только как экземпляр *биологического вида,* только как «часть природы», в этом и заключается абстрактность, то бишь односторонность и неполнота его «общего концепта».

Однако, продолжает Адам Шафф, дело существенно меняется, когда во внимание принимаются такие абстрактно-общие (каждому индивиду) признаки, которые свойственны ему уже не от природы, а от истории, т. е. принадлежат ему не как биологическому, а как *социальному* существу вообще. Полная «совокупность абстрактно-общих признаков», свойственных каждому человеческому индивиду как биосоциальному существу, и определяет «сущность человека», понятие «человек вообще», «человек как таковой» — в его отличии от любого другого существа или предмета, от нечеловека.

Поэтому «сущность человека», по Адаму Шаффу, есть все-таки «абстракт», присущий каждому индивиду, точнее, *совокупность* таких «абстрактов», одинаково присущих каждому индивиду свойств, признаков, черт.

При таком толковании полная «совокупность абстрактно-общих каждому индивиду признаков» и есть конкретное понятие «человека вообще», конкретное понятие «сущности человека», «сущности человеческого индивида», и есть «концепт» (или концепция) «Человека со всеми его делами».

Вот так-де и надлежит понимать Маркса и его слова, согласно которым «сущность человека не есть абстракт, присущий каждому отдельному индивиду», а есть «совокупность всех общественных отношений».

В редакции Адама Шаффа этот тезис выглядит так:

Сущность человека есть абстракт, присущий каждому индивиду, понимаемому как продукт всех общественных отношений.

Отсюда — и все те расхождения, которые намечаются между Шаффом и остальными марксистами в отношении путей развития марксистского гуманизма — марксистского решения «проблемы человека».

«Ортодоксы» и «лукачисты» — в силу своих гегельянских установок на целое, на универсальное,— хотят понять «сущность человека» на путях изучения «совокупности общественных отношений», понимаемой как некое социальное целое на разных ступенях его исторической зрелости,— на путях анализа этого целого, этой «конкретности»,— ее внутреннего расчленения и имманентных ей противоречий.

Потому-то «ортодоксы» и «лукачисты» и видят фундамент марксистского понимания «Человека и всех его дел» в политической экономии, а главную задачу усматривают в строго научной констатации наличных социальных противоречий между людьми (между классами, группами этих людей) и в нахождении наиболее рациональных путей разрешения этих противоречий...

Не то у Шаффа. Он полагает, что решение проблемы «гуманизма» надо начинать совсем с другого конца — с «концепции человеческого индивида». С его точки зрения, надо прежде всего исследовать не то или иное конкретно-социальное целое, а индивида. Точнее, индивидов в аспекте того общего, что все они между собою имеют, невзирая на «различия» и «противоречия»...

Легко увидеть, что это — два очень разных пути решения проблемы «Человека и всех его дел».

В первом случае предметом внимания является «совокупность общественных отношений» в самом прямом и точном смысле этих слов, а во втором — «совокупность общечеловеческих признаков каждого индивида». Ибо именно тут видит Адам Шафф «сущность Человека со всеми его делами».

А отсюда — из этого коренного расхождения Шаффа со всеми «отсталыми» марксистами — вытекают уже логично и естественно все остальные расхождения. В том числе и по вопросу об отчуждении.

Если стоять на «ортодоксальной» или на «лукачистской» точке зрения, то отчуждение — это феномен, возникающий внутри «совокупности общественных отношений» между реальными («эмпирическими») индивидами, между «классами» таких индивидов. В этом случае «отчуждение» оказывается формой взаимных отношений между индивидами и классами — враждебно-антагонистической формой взаимоотношений между ними. Отчуждение тут — это отчуждение людей *от людей.*

Не то у Шаффа.

Поскольку «сущность человека» понимается им как «совокупность общечеловеческих свойств индивида», постольку и «отчуждение», естественно, истолковывается им как акт утраты индивидуумом некоторых (а в пределе — всех) «общечеловеческих признаков».

По Шаффу, «отчуждение» — это особая форма отношений индивида к своим собственным «родовым признакам», к тем самым «абстрактам», которые «общи каждому экземпляру рода человеческого».

Иными словами, «отчуждение» — это отпадение, отдаление эмпирического индивида от некой безличной абстрактной «сущности», или, наоборот, этой безликой абстрактной «сущности» — от реального эмпирического индивида...

Это — феномен рассогласования между эмпирическим индивидом и некоторым «абстрактным, идеальным предметом».

Что же это за «идеальный абстракт», от которого «отчуждается» отдельный человеческий индивид? Это — «модель идеального человека», некоторый идеологический «образец для всестороннего подражания ему».

Самое, пожалуй, смешное и печальное тут в том, что эта оригинальная (а на самом деле очень неоригинальная) концепция «отчуждения» приписана Адамом Шаффом Карлу Марксу.

И это приписывание — прямой результат обработки текстов раннего Маркса методами «семантического анализа» — этой якобы «чисто технической процедуры»...

В результате своей обработки «гегельянски-двусмысленных» выражений молодого Маркса Адам Шафф выявляет в выражении «родовая сущность» два не только разных, но и прямо противоположных «значения».

«Во-первых, то, которое подчеркивает, что человек есть экземпляр биологического вида и что он поэтому обладает известными признаками, общими ему с каждым другим экземпляром этого вида» (С. 110).

(Само собой понятно, что «общие признаки» этого ряда у индивида отнять нельзя, не превратив «человека» в калеку или в труп. Это, так сказать, «неотчуждаемые» свойства «природы человека».)

«Во-вторых же — то, которое подчеркивает, что человек обладает известной моделью того, каким человек *должен быть*: моделью, которая является результатом самонаблюдения человека над свойствами и задачами собственного вида (рода),— моделью, исходя из которой задаются нормы его образа жизни в качестве «родового существа»,— т. е. существа, соответствующего известной модели или стереотипу человека («сущности человека»)».

«В первом аспекте речь идет, таким образом, о принадлежности к роду, а во втором — о необходимости соответствовать известной модели».

Вот здесь-то — в плане «второго аспекта» — и возникает «отчуждение» — феномен рассогласования между «реальным, эмпирическим индивидом» и «идеальным типом человека вообще».

Само собой понятно, что эта «идеальная модель» существует только в сознании, в воображении и фантазии людей — как представление о том, каким человек *должен быть*. Поэтому «отчуждение» и толкуется как факт несовпадения образа реального, эмпирического человека с образом «идеального человека», витающим в его воображении. «Отчуждение», иными словами, есть состояние разногласия между реальностью и фантазией.

Странным образом отличие Маркса от Фейербаха устанавливается Адамом Шаффом именно в наличии этого «второго аспекта сущности человека» — в понимании того обстоятельства, что человек-де, в отличие от любого другого млекопитающего, обладает «моделью» («идеальным стереотипом»), представлением о «пределе совершенства собственного вида», к согласию с которым он сознательно стремится...

Как будто именно в этом до Фейербаха не видели основного отличия «сущности человека» от «сущности животного» все мелкие последователи Канта и Фихте...

Естественно, что понимаемое так «отчуждение» оказывается вечным и неодолимым состоянием земного грешного человека, ибо ни один реальный, эмпирический индивид, само собой понятно, не может надеяться достигнуть полного совпадения с «идеалом», с «пределом совершенствования» собственного рода. Такое совпадение мыслимо только как процесс бесконечного приближения к пределу.

Вот так-то, по Адаму Шаффу, представлял себе проблему «отчуждения» и путей его «преодоления» молодой Маркс. И если молодому Марксу не удалось выразить свое понимание так же «экзактно и прецизно», по-

чему не добавить еще и «верификационно» для полноты научности? — как это сделал теперь за него Адам Шафф, вооруженный могучими орудиями «семантического анализа» и «верификации»,— то это получилось только потому, что Маркс пользовался «двусмысленным и неточным языком, принятым тогда в гегельянской среде»...

Очищенное от следов «гегельянщины», марксовское понимание «сущности человека» и кладется Адамом Шаффом в основу различения между «утопическим и научным социализмом».

«Утопическим» Адам Шафф называет поэтому представление, согласно которому здесь, на грешной земле, возможно реально осуществить тот образ «коммунизма», который рисовался Марксу и Энгельсу.

«Научным» же толкованием социализма он называет взгляд, согласно коему надо стремиться к осуществлению «идеала», понимая, однако, что он несбыточен, неосуществим иначе, как в «бесконечном прогрессе».

«Идеальный тип человека коммунистической эпохи — это освобожденный от власти отчуждения, тотально-развитой человек. И хотя этот тип человека неосуществим — на манер предела математического ряда,— то стремиться к нему все-таки можно и нужно...» (С. 181).

«Утопическим», по Адаму Шаффу, должен называться социализм, который догматически перенял у Маркса и Энгельса веру в возможность реально построить общество, свободное от власти «отчуждения», т. е. общество без «социальной стратификации», без «государства» как иерархически построенного аппарата управления людьми, без «отчуждения труда» и прочих атавизмов частнособственнического мифа. Вера в возможность создать здесь, на земле, условия для «всестороннего развития каждого индивида» — это и есть-де утопический момент в современном социализме. И от этого «утопизма» следует как можно скорее избавиться.

Чтобы окончательно превратить социализм из «утопии в науку», надо, по Адаму Шаффу, истолковать все идеи Маркса и Энгельса относительно принципов организации коммунистического общества как утопически-недостижимые на земле, как и благородные, а потому морально-ценные, регулятивные принципы морального самоусовершенствования.

Именно в качестве «моральных ценностей» — в качестве представлений о «пределе совершенствования рода человеческого» — все марксовы «постулаты» надо сохранить в составе «научного социализма» а-ля Шафф.

Ибо, как понимает и Шафф, без этих «постулатов» марксистское учение о коммунизме вообще немыслимо, ибо коммунистическое движение было бы в этом случае лишено «цели», отличающей это движение от любого другого «движения» XX века.

«Задача состоит прежде всего в том, чтобы, с одной стороны, ясно видеть характер фактической ситуации, которая является совершенно иной и более сложной, чем предвидел Маркс, и вместе с тем, с другой стороны, сохранить марксовский идеал человека коммунизма в качестве цели,— по крайней мере в качестве предела, к которому надлежит стремиться...» (С. 257).

Представление об этом «пределе» (об «идеальном типе человека») было заимствовано Марксом у классиков утопического социализма и представляет собой именно тот элемент «утопизма», от коего избавлять не только не следует, но и нельзя. Надо сохранить этот утопический элемент, но только — и в этом главное отличие Шаффа от «ортодоксов» — ясно понимая, что это именно «*утопический*» элемент.

«Мы уже указывали: Маркс не избежал, практически не мог избежать влияния утопических концепций, против которых он боролся. Тем более

что его образ коммунистического человека совершенно необходим для создания воображаемой картины («Vision») коммунистического общества — как тот Идеал, как та Модель, как тот Предел («Limes»), к коему надлежит устремляться в бесконечном прогрессе» (С. 258).

Научно, т. е. с помощью строгих методов научно-теоретического мышления, этот идеал («конечную цель» всех устремлений рода человеческого) обосновать нельзя по самой природе дела. Его приходится просто принять в состав «научного социализма» как теоретически недоказуемый, но как морально-оправданный своим благородством «постулат». Как известную эмоционально-этическую установку личности, а не как научно доказанную истину.

Разница между Марксом и Шаффом, как ее видит Шафф, состоит, стало быть, в том, что Маркс этого обстоятельства хорошенько не понимал, а Шафф — понимает. Маркс в отношении «цели коммунистического движения» был и оставался утопистом, не отдавая себе в том ясного отчета, а Шафф остается в этом отношении утопистом, понимая, что он — утопист, и не строя иллюзий относительно «научности» своего представления об идеале, о конечной цели... Поэтому Шафф — это и есть Маркс, достигший полного, ясного и трезвого самосознания.

Само собой понятно, что очистить марксистское самосознание от иллюзий относительно своей собственной «научности» Шаффу помог тот самый «семантический анализ, который несправедливо отождествляют с неопозитивизмом», та самая «философия современной науки», которая доказала, что идеалы, моральные ценности, идеальные модели совершенства и тому подобные понятия, связанные с решением вопроса о «смысле жизни»,— это такая материя, которая ведению науки в строгом и точном смысле этого слова не подлежит. Ибо речь тут идет не о «простом описании, а об оценивании» (об этом см. с. 314).

Конечно, ежели науку понимать как «простое описание» того, что есть, достигаемое «экзактно-прецизными методами», то «оценивание» (акт соотнесения с той или иной «шкалой ценностей») не может быть делом и заботой строго научного исследования. Ведь тут речь идет уже не о том, что *есть*, а о том, что *должно* быть, не об объективно-эмпирической действительности, а о направлении «наших устремлений».

Посему, когда речь идет о смысле человеческой жизни, *научные* методы мышления уже не годятся.

«В этой области философ действует прежде всего на манер античного мудреца, размышляющего над человеческой жизнью, а не как экспериментирующий естествоиспытатель... Область исследования тут иная, она не поддается изучению с помощью методов точного естествознания — по крайней мере, на нынешней стадии развития знания, а я сомневаюсь, сможет ли прогресс знания когда-либо что-то в этом отношении изменить...» (С. 315).

Поэтому не надо льстить себя надеждой на то, что идеал или предельную модель человеческого совершенства нам когда-либо удастся сконструировать «научными методами». Философ должен понимать, «что эта тема не поддается однозначному и авторитетному решению» (там же), а подлежит акту «свободного выбора», не связанному никакими «строго научными» критериями и предпосылками.

«Это не есть научная философия,— из чего все же не следует, как это представляется неопозитивистам, что она есть ненаучная философия. Такое противопоставление «научного» и «ненаучного» тут просто не имеет смысла, поскольку мы находимся в такой области философствования, в которой следует применять другие масштабы. Это так же нелепо с логи-

ческой точки зрения, как если бы мы из отрицательного ответа на вопрос: «Квадратна ли любовь?» — сделали бы вывод, что любовь «неквадратна» (С. 315—316).

Маркс заблуждался, когда полагал, что дал «научное» обоснование «конечной цели коммунистического движения», а тем самым — и тому «виденью коммунистического строя», которое маячило в его воображении до самого конца его жизни и затем было унаследовано «ортодоксами». Ничего подобного «строго научному обоснованию» Маркс не создал и не мог создать для своего «виденья» коммунистического строя, ибо «научные методы» тут и тогда, как и ныне, принципиально бессильны. Просто

Он имел одно виденье,
Непостижное уму,
И глубоко впечатленье
В сердце врезалось ему...

Так что представление о принципиальных контурах грядущего коммунистического строя (а стало быть, о цели, в направлении которой должен развиваться нынешний социализм) можно сохранить только в качестве теоретически недоказуемого морально-ценностного постулата, в качестве принципа морального самоусовершенствования индивида. В этом виде — в виде «виденья, непостижного уму», идеал коммунизма надо сохранить, понимая одновременно, что этот идеал на грешной земле осуществить нельзя, и нельзя именно потому, что «индустриальное общество XX века» развивается в направлении как раз обратном: а именно в направлении нагнетания «отчуждения».

Это нагнетание «отчуждения» выражается в том, что социализм, уничтожив классово-антагонистическую структуру отношений между людьми, развивает вместо нее новую систему «социальных слоев и новую сложную стратификацию» (С. 268), создает «иерархически организованную правящую элиту», углубляет и обостряет «разделение труда» между односторонне развитыми профессионалами и т. д. и т. п. Все это, по Адаму Шаффу, «совершенно неизбежно и социально оправдано», ибо представляет собой «следствие вовсе не только овеществления и отчуждения, характерных для капиталистических отношений между людьми, но следствие глубинных явлений, коренящихся внутри базиса всего современного общества и одинаково общих всем системам...» (С. 293).

А утопист Маркс всего этого не видел и не предвидел, ибо по наивности своей полагал, что «отчуждение» связано с определенной формой собственности, и именно с частной собственностью, и посему должно исчезнуть вместе с ней.

В его время, снисходительно отмечает Шафф, такое заблуждение было простительным. Маркс и Энгельс могли-де мечтать об «отмирании государства», о «всестороннем развитии личности», об «ассоциации свободных производителей», о замене «разделения труда» «распределением видов деятельности» и о тому подобных приятностях. Тогда все эти утопические фантазии были и оставались невинными мечтаниями, не имевшими прямого практического значения. А теперь — другое дело. Теперь они активно мешают трезво-научному пониманию действительности и перспектив ее развития, поскольку нацеливают мышление на заведомо неосуществимые прожекты...

Посему не надо придавать «виденьям» Маркса значения прямых экономических и политических рекомендаций, т. е. значения «научных истин».

Как таковые, они утопичны. Но сохранить их надо — и именно в той их функции, которую они «на самом деле» — вопреки иллюзиям самого Маркса на этот счет — исполняли в процессе развития его мысли,— в функции и роли моральных идеалов, т. е. эмоционально-этических постулатов-установок его личности, в функции и роли научно недоказуемых установок на «любовь к ближнему», на «счастье каждого отдельного индивида» и на тому подобные благородные, хотя и неосуществимые на земле, цели...

Вот в этом — и только в этом — виде «подлинное содержание мысли Маркса» следует сохранить в составе современного «трезвого» марксизма.

В этом виде «идеалы» Маркса могут и должны помочь нам в борьбе с негативными последствиями «отчуждения», т. е. с теми крайними *психологическими* последствиями, которые не являются «абсолютно неизбежными». А не с «отчуждением вообще» и не с его абсолютно неизбежными проявлениями в сфере психики. С последними следует примириться. В этом и заключается трезво-научная версия марксизма в отличие от его ортодоксально-утопической версии.

Отчуждение и собственность

Итак, основную ошибку Маркса Адам Шафф усмотрел в том, что тот видел корень всех видов «отчуждения» — в частной собственности на средства производства и потому не разглядел, что этот корень уходит гораздо глубже — в самые глубокие глубины «сущности человека», в слои, общие «для всех систем».

Отсюда-де и все его утопически-неосуществимые мечтания о ликвидации «отчуждения» в бесклассовом коммунистическом обществе. Эти мечтания — прямой результат *логической неряшливости* Маркса и Энгельса, вполне, впрочем, понятной, если учесть, что логику они изучали по Гегелю. Адам Шафф же, побывавший в школе «современной логики», легко обнаруживает их промахи.

Дело вот в чем.

«Упразднение частной собственности на средства производства есть предпосылка ликвидации отчуждения, господствующего при капитализме и свойственном ему «положении человека». В этом состоял законный вывод, сделанный Марксом и Энгельсом уже в ранних работах.

Но допустимо ли на этом основании утверждать, что упразднение частной собственности означает автоматически конец всякого отчуждения? Правомерен ли такой вывод из тех предпосылок, из которых они исходили?» (С.167).

Нет, говорит Шафф, такой вывод логически незаконен.

Но именно такой вывод как раз и сделали Маркс и Энгельс «уже в ранних работах». Только словечко «автоматически» вставил в этот вывод уже сам Шафф. Это — чтобы легче было доказывать свое. Логически незаконный вывод.

Ну что же, у Шаффа свои представления о «законности» или «незаконности» логических выводов — не те, что у сторонников «гегелевской логики». Да, тут действительно есть разница, в которой стоит разобраться.

Маркс и Энгельс исходили из того, что наука способна не только «экзактно и прецизно описывать факты», но и вскрывать — путем доста-

точно полного и точного анализа этих фактов — *законы,* ими управляющие. Мышление способно — ежели оно достаточно логично — не просто описывать «частные случаи», но и различать — что именно в составе этих частных случаев имеет случайный и частный характер, а что имеет универсальное значение, т. е. выражает «общую природу всех частных случаев этого рода», т. е. закон их существования. В том числе и тех «частных случаев», которые еще не побывали «в нашем опыте».

Конечно, в этом деле всегда возможны ошибки, можно привести немало примеров, когда теоретик принимает (и выдает) сделанное им «описание частного случая» за «универсальный закон». Бывает и такое. Однако логика Маркса (и Гегеля) все-таки допускает, что мышление, несмотря на все возможные ошибки, в конце концов отражает в понятии именно универсальные законы определенного рода фактов.

А «чисто техническая процедура», «несправедливо (ой ли!) отождествляемая с неопозитивизмом», как раз эту способность за теоретическим мышлением и не признает, ограничивая задачу «мышления» «экзактным и прецизным описанием» фактов, частных случаев.

Поэтому с точки зрения той логики, которая разрабатывается неопозитивизмом, незаконной и неправомерной является уже сама по себе затея «отражения всеобщего», уже сама по себе затея выработки понятия, отражающего всеобщее в частном и особенном, т. е. всеобщую природу (она же — «сущность») всех возможных случаев данного рода. С этой точки зрения «неправомерной и логически законной» является не только марксистская теория «отчуждения», а любая теория, претендующая на объективное значение своих обобщений и выводов.

А с точки зрения логики, которой придерживался до сих пор марксизм, только та теория и заслуживает названия научной, которая построена из понятий, отражающих объективно-универсальные (и вовсе не просто «одинаковые») формы развития своего предмета.

Поэтому именно Маркс и Энгельс и посчитали себя вправе сказать: хотя мы не изучили всех эмпирически существующих и тем более — всех эмпирически-возможных случаев капиталистического развития, а сосредоточились на углубленном анализе одного, наиболее типичного и законченного (именно английского) его варианта,— мы тем не менее выявили в его исследовании объективно-универсальные законы-тенденции всякого капитализма вообще. Выявили и выразили в понятиях природу капитала вообще, денег вообще, товара вообще, стоимости вообще и т. д. А не природу лишь фунта стерлингов в его отличии от рубля или доллара. «Специфические особенности» английской экономики нас интересовали лишь постольку поскольку — в том смысле, что именно от них мы и должны были абстрагироваться (отвлекаться) в процессе общетеоретического исследования.

Химик ведь тоже не обязан разложить всю воду на земном шаре, чтобы узнать ее химический состав. Ему достаточно одного стакана достаточно «типичной» и чистой воды...

То же самое и с пресловутым «отчуждением».

Неправда, что Маркс «научно описал» лишь один «специфический случай отчуждения» — его «специфически капиталистическую разновидность», как хочет нас уверить Адам Шафф. Это просто грубая фактическая неточность.

Он именно показал («научно описал») тот факт, что отчуждение вообще, во всех его видах и разновидностях, неразрывно связано с одной, причем очень строго определенной формой собственности.

И вовсе не со специфически капиталистической ее формой — это уж прямая неправда, неизвестно откуда взятая Адамом Шаффом.

А с частной собственностью вообще. За это может поручиться сколько-нибудь внимательный «семантический анализ» текстов, написанных самим Марксом.

Капитализм же всегда понимался Марксом (как ранним, так и поздним) как высшая и последняя — как «предельная» — форма развития частной собственности вообще, как естественный и закономерный результат «свободного» от всех ограничений и потому беспрепятственного развития частной собственности. Поэтому-то и все беды «отчуждения», связанного с частной собственностью так же неразрывно, как южный полюс магнита с северным, также достигают здесь своего максимума.

Капитализм — это и есть частная собственность, превратившаяся во всеобщий и единственный принцип организации всей социальной жизни и потому охватившая буквально все элементы общественного производства — как материального, так и духовного. Если угодно, капитализм — это и есть частная собственность *как таковая*, в чисто всеобщей форме.

Частная собственность, достигшая полного соответствия своему собственному понятию, как выразился бы про эту ситуацию правоверный гегельянец. Или — частная собственность в ее всеобщей форме, в ее предельно чистом выражении, на стадии полного выявления ее «природы», в максимуме ее потенциальных возможностей и имманентно присущих ей тенденций, как скажет марксист.

Поэтому-то капитализм и выявляет в обнаженно-чистом виде все атрибутивно-присущие частной собственности черты, как «плюсы» этой формы собственности, так и «минусы» ее.

Это — не просто «одна из» эмпирически-возможных разновидностей частной собственности, а предельный случай ее — высшая и последняя фаза ее эволюции вообще. И именно поэтому — и максимум «отчуждения вообще». Дальше по этому пути ехать, как говорится, уже просто некуда, ибо «отчуждено» — то бишь превращено в частную собственность — здесь буквально все. Включая деятельную энергию рук и мозга живого человека (под титулом «рабочая сила»), и «отчуждать» здесь попросту больше *нечего*. Буквально нечего, за исключением самих этих рук и самого этого мозга, т. е. за исключением факта принадлежности их «этому» — «неповторимому» — индивиду, за исключением голого факта существования этого неповторимого индивида.

Но и то лишь до поры до времени, и именно до той самой поры, пока молох отчуждения (для Маркса — это полный псевдоним молоха частной собственности) не возжаждает и этой — последней — жертвы. И тогда мы видим оторванные руки и разбрызганные мозги. Десятки миллионов оторванных рук, ног и голов с мозгами.

Куда же дальше ехать по пути «отчуждения»?

Именно поэтому-то для Маркса (как «раннего», так и «позднего») — а потому и для всякого марксиста — процесс преодоления «отчуждения» и совпадает, сливается, отождествляется с процессом преодоления «частной собственности», достигшей имманентного ей предела развития.

Для Маркса это не два разных (хотя бы и «тесно связанных друг с другом») процесса, *а один и тот же процесс*. Всемирно-исторический процесс преодоления частнособственнической формы отношений между людьми, т. е. формы «присвоения через отчуждение», через ее собственную противоположность...

Это вовсе не «догма», за которую упрямо цепляются «косные ортодок-

сы», а конкретное существо марксистской концепции «отчуждения», специфически отличающее эту концепцию от любой другой.

Адам Шафф с этим не согласен. Он считает этот вывод «логически неправомерным». Почему? Да просто потому, что он своим «семантическим анализом» обессмыслил марксовское понятие собственности вообще (а потому, естественно, и «частной собственности»).

Элементарный «семантический анализ» его собственных высказываний с очевидностью показывает, что под словом «собственность» он повсюду имеет в виду исключительно *юридическую, правовую* категорию.

Иначе он не говорил бы, что «частная собственность» *уже ликвидирована во всех известных ему социалистических странах*. Ведь, по Марксу, «упразднение частной собственности» вовсе не тождественно упразднению «института» частной собственности, оно вовсе не достигается одним ударом, одним актом переворота в правовой и политической сфере на следующий же день после политической революции.

Упразднение частной собственности (или, что то же самое, действительное обобществление собственности) Марксом всегда понималось как процесс органического, революционного преобразования всей «совокупности общественных отношений». А вовсе не только и не столько как однократный политический акт, лишающий часть индивидов (= класс капиталистов) узаконенного за ними права бесконтрольного распоряжения производительными силами нации. С этого процесс обобществления собственности только *начинается*.

Политическая революция создает лишь правовые и политические предпосылки, необходимые условия «упразднения частной собственности» во всех ее видах и разновидностях (т. е. всех видов «отчуждения»). Чтобы довести дело до конца, кроме *политической* революции требуется еще и *культурная* революция, революция в сфере разделения труда, преодолевающая социальную «стратификацию» между «материальным» и «духовным» трудом, между городом и деревней и т. д. и т. п., т. е. все по необходимости унаследованные от мира «частной собственности» формы взаимных отношений между людьми, между классами и слоями индивидов.

Все это и обнимается емким понятием собственности у Маркса. Ибо под словом «собственность» Маркс всегда — и в юности, и в старости — понимал не «вещь» или «сумму вещей», находящихся в чьем-то владении и распоряжении, а *процесс*.

Процесс *присвоения* индивидуумом предметов природы внутри и посредством определенной общественной формы (см.: Соч. Т.12. С.713).

Вот это-то и есть единственно «аутентичное» понятие собственности — в отличие от формально-юридических представлений о ней, в отличие от абстрактно-правовых представлений.

В этом случае теоретик только и получает «логическое право» говорить об отношении «собственности» и «отчуждения».

Если вы под собственностью понимаете вещь (фабрику, завод и т. д.) в ее непосредственно-вещественном, в техническом, облике, то говорить о какой бы то ни было зависимости между «собственностью» и «отчуждением» уже не приходится. Это — совершенно разнородные вещи, так же мало внутренне между собой связанные, как красная свекловица с музыкой или нотариальной пошлиной. Тут нет ни «логической противоположности», ни «логического тождества» — вообще нет никакой «логической связи». И тогда действительно вывод Маркса о неразрывной связи «отчуждения» с «частной собственностью» становится абсолютно нелогичным. И тогда Адам Шафф совершенно прав.

Если же вы под собственностью понимаете то, что понимал под этим словом сам Маркс, то дело оборачивается совсем по-иному. Тогда вы обретаете полное право «логически» противополагать эти категории как *категории одного и того же рода*. «Присвоение» и в самом деле противоположно «отчуждению» — это *то же самое понятие, только с обратным знаком*.

Ближайший анализ «частной собственности» сразу же и обнаруживает в ее составе — в ее «сущности» — типичное диалектическое отношение тождества противоположностей: «присвоения» и «отчуждения».

Здесь это — такая же пара, как «опредмечивание» с «распредмечиванием», как «купля» с «продажей» и т. д. и т. п. Одно без другого здесь «логически» немыслимо, ибо объективно невозможно...

И весь смысл анализа «частной собственности» у Маркса как раз и заключался в выявлении внутренней диалектичности этой категории, в выяснении того обстоятельства, что в пределах этой формы «присвоение» осуществляется как раз и именно через «отчуждение», что в этом-то и заключается «сущность», «специфически характерная» для частной собственности.

Поэтому-то частная собственность и чревата очень напряженной диалектикой: чем больше растет тут мера «присвоения» природы человеком (т. е. увеличиваются масштабы и размах *общественного* производства), тем более возрастает и мера «отчуждения» человека *от человека* (а на «философски-гегельянском языке» это и выражается как отчуждение человека от *самого себя*, как «самоотчуждение человека»), поскольку он «присваивает предметы природы» *частным образом*, или осуществляет свою деятельность присвоения *как частное и частичное лицо*.

Растет *мнимая* независимость «частных лиц» друг от друга, т. е. *реальная* их друг от друга зависимость, поскольку их судьбы связаны рынком в единый узел. Поскольку они и делаются марионетками в руках всесильных анонимных сил рынка и начинают играть роли, навязываемые им условиями конкуренции и прочих механизмов рыночных отношений...

Коллективные силы поневоле кооперированных таким образом индивидов и начинают противостоять им же самим как грозная безликая демония, пути которой неисповедимы.

Феномен «отчуждения» и был поэтому понят Марксом как абсолютно неизбежное и естественное последствие процесса «партикуляризации» индивида от индивида в акте «присвоения», процесса обособления индивида от индивида, т. е. как последствие того обстоятельства, что каждый из них делает некоторое общее дело (точнее, участвует в таком общем деле) в качестве *частного лица*... Присваивает природу «частным образом», т. е. в качестве «частного собственника», и тем самым его «присвоение» автоматически означает «отчуждение» присваиваемого им предмета от другого столь же «частного» лица.

С самого начала гегелевская формула насчет «отчуждения человека от самого себя» Марксом расшифровывалась как отчуждение одного человека от *другого человека*, одного класса индивидов от другого класса индивидов.

А вовсе не от некой мистической «сущности», вовсе не от некой «Идеальной Модели Человека Вообще», как им обоим кажется.

Ситуация предельно проста: два *частных* лица, два отчужденных *друг от друга* индивида, два частных *собственника* — находятся в известном, эмпирически прослеживаемом отношении взаимной зависимости. И все. Это и есть реальность «отчуждения», с которой Марксом были

сорваны все мистифицирующие ее покрывала религиозных, моральных и философических иллюзий.

Все дело-то как раз в том, что между индивидами, отчужденными *друг от друга*, нет и не может быть никакого медиума, никакого третьего таинственного субъекта, «от которого» они оба «отчуждены».

Этого «третьего участника игры» отчужденные друг от друга (т. е. «частные») индивиды выдумали только потому, что не поняли своих собственных взаимных отношений — отношений «отчуждения», т. е. *частного* способа присвоения предметов природы, *частного* характера деятельности по «присвоению» этих предметов.

Поэтому-то они и думают, что оба они «отчуждены» от кого-то или от чего-то «третьего», в то время как «отчуждены» они единственно друг от друга... А никакого третьего нигде, кроме как в их воображении, не было, нет и быть не могло.

В этом-то и заключалась вся *материалистическая* суть той концепции «отчуждения», которую развил в споре с «гегельянщиной» Маркс.

В том, что он решительно выбросил в помойную яму все иллюзии насчет той особой — вне эмпирических индивидов витающей — «сущности», от которой эти индивиды якобы «отпали», «отдалились», «самоотчуждились». Нет такой. Есть только эмпирические индивиды в их взаимных отношениях, «отчуждающих» их *друг от друга*. А не от идеала или идола.

А Адам Шафф именно это идеологически-философское толкование «отчуждения» и старается *реабилитировать*, изображая дело именно так, будто «сущность отчуждения» заключается в рассогласовании каждого из этих «эмпирических индивидов» — с общей им обоим «идеальной моделью», со «стереотипом», с иконой, на которой человек нарисован не таким, какой он есть на самом деле, а «каким он должен быть».

Хорошенькая реабилитация «подлинной мысли Маркса».

Скорее это — реабилитация именно того хлама, который Маркс как раз и высмеивал в своей полемике с ортодоксами «гегельянщины».

А если так — если индивиды «отчуждаются» исключительно друг от друга, а не от той или другой иконы, изображающей «идеальный стереотип человека вообще» или «сущность человека»,— то выражение «отчужденный характер деятельности» и становится полным синонимом выражения «частный характер присвоения». Это одно и то же, только выраженное разными способами.

Здесь в действительности — а вовсе не в «двусмысленно-гегельянском ее выражении» — присвоение осуществляется через «отчуждение», через свою собственную противоположность. В этом именно диалектик Маркс и усмотрел «суть дела», сущность частной собственности. Отсюда он и сделал вполне правомерный, логически законный вывод: «отчуждение» *вообще* неразрывно связано с частной собственностью тоже вообще, а не только с той или иной из ее возможных разновидностей.

Капитализм же — как высшая и последняя фаза эволюции частной собственности вообще — есть высшая и последняя фаза «отчуждения» вообще.

В этом и заключался общетеоретический вывод Маркса.

А не только и даже не столько в том, что «специфически капиталистические отношения производства» неразрывно связаны со «специфически капиталистическими видами отчуждения», как интерпретирует его Адам Шафф.

Такая интерпретация органически связана с тем пониманием «научности», которое нынче исповедует и популяризирует Адам Шафф, когда

называет «научным» только «точное и недвусмысленное описание того, что есть»,— непротиворечивое описание «специфических» — то бишь сугубо частных — случаев. При таком понимании «научности» всякая попытка выработать понятие (будь то «стоимость вообще», «капитал вообще», «отчуждение вообще», «собственность вообще» и т. д.) обязательно будет расценена как атавизм «утопизма» и «гегельянщины». Именно это и делает Шафф, зачисляя по ведомству «утопизма» все основные выводы, сделанные Марксом в ходе исследования проблемы «отчуждения» и ее связи с проблемой частной собственности.

С его точки зрения на «научность», Маркс не имел никакого логического права делать те выводы, которые он делал. И вывод о связи отчуждения с частной собственностью. И вывод о связи частной собственности с разделением труда.

И если Маркс говорил, что «разделение труда и частная собственность — это тождественные выражения: в одном случае говорится по отношению к деятельности то же самое, что в другом — по отношению к продукту деятельности» [1], то это, по Шаффу, тоже типичный «утопизм».

Подобные выводы он даже рассматривать не считает нужным, просто отмахиваясь от них, как от назойливых мух. Они не заслуживают даже внимания с точки зрения «семантического анализа». Очень избирательный он, этот «семантический анализ»...

И если Адам Шафф не видит и не желает видеть той объективно-универсальной связи, которую Маркс выявил между «отчуждением» и частной собственностью, между частной собственностью и разделением труда, то только потому, что «непонятны» для него вовсе не те или иные «гегельянские обороты речи», а логика мышления Маркса.

Непонятливость эта доказывает только одно, а именно что логика «семантического анализа», в духе которой он интерпретирует тексты Маркса, это вовсе не столь уж невинно-беспристрастная «чисто техническая процедура» и что флирт с этой логикой увлекает интеллект весьма далеко от логики Маркса, делая этот интеллект очень непонятливым там, где он сталкивается с наличием противоречий «в сути дела», а потому и в понятии, сию суть отражающем.

Да, это действительно две разные логики. Одна — логика Маркса — требует всегда доводить объективно-строгий анализ до вскрытия противоречия в самой сути дела, до понятий, выражающих это противоречие. Ибо только такой анализ и может показать, на каком же именно пути и какими именно средствами, какими социальными силами это противоречие можно разрешить, на чью сторону надо открыто стать в развертывании социальных конфликтов, порождаемых сим противоречием.

А другая — именно этого не любит. Она советует ограничиваться лишь «непротиворечиво-прецизным описанием частных случаев» и категорически запрещает доводить это описание до понимания «сути дела», до образования универсальных понятий, выражающих «суть дела» — всеобщую природу этих «частных случаев».

Именно эта модная ныне красотка-логика и увлекла Адама Шаффа на те пути, на которых он пытается решить проблему «отчуждения при социализме». На путь *апологии* всех тех «видов отчуждения» (т. е. форм взаимоотношений между индивидами), которые социализмом по необходимости наследуются от мира «частной собственности» и сохраняются еще долго после того, как революция уничтожила «специфически капиталистические» (т. е. самые развитые и крайние) формы «отчуждения».

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 31.

Ведь упразднение специфически капиталистических форм собственности (= «отчуждения») еще вовсе не означает автоматически упразднения *всех частнособственнических* отношений между индивидами. Даже юридически. Насколько нам известно, на родине Адама Шаффа мелкая — крестьянская — частная собственность вовсе не была ликвидирована социалистической революцией. Эта форма — и очень живучая — частной собственности даже узаконена польской конституцией. Не будем же говорить о тех формах частнособственнических отношений между людьми, которые — хоть юридически они не узаконены или узаконены *под фальшивой вывеской,* как, например, *«коммуны»* в маоцзэдуновском Китае, что еще больше затемняет их частнособственническое нутро,— продолжают сохраняться в жизни социалистических стран в силу инерции, которая тем могущественнее, чем ниже был уровень экономического, политического, правового и морального развития масс индивидов, с которого эти страны были вынуждены начинать свое социалистическое развитие.

Для марксиста должно быть понятно, что все те виды «отчуждения», о которых говорит Адам Шафф,— от экономического до морально-религиозного,— и генетически (по происхождению), и по «актуальному» своему бытию связаны именно с не преодоленными еще атавизмами частной собственности.

А вовсе не с «природой человека вообще», с которой их связывает Адам Шафф, впадая в апологию этих атавизмов.

Да, это, к сожалению, факт, что даже и в среде «руководящих индивидов» — в среде работников аппарата управления общественными делами — и при социализме могут возникать и возникают бюрократические тенденции. Да, может быть, и бывает, что индивиды, волею судеб исполняющие руководящую роль в аппарате социалистической государственности, начинают мнить себя «элитой», а соответствующие им теоретики их в этом мнении укреплять, и потому начинают рассматривать вверенное им ведомство как свою *частную собственность.* Эдаких удельных князей, весьма склонных к старинной — еще докапиталистической — болезни «местничества», мы, к сожалению, знаем. Эти удельные князья и питают, как правило, склонность к «экспериментам, понятным лишь для самой элиты». Иногда к очень храбрым экспериментам, «непонятным не только для широких масс, но даже и для большинства современников».

Таких экспериментаторов мы, к сожалению, встречали на самых разных постах и в самых различных ведомствах. И не «замалчивали» это.

Вопрос ведь не в том, чтобы явления этого рода «признать», и не в том, чтобы их *«описать».*

Вопрос в том, как к ним надлежит относиться марксистски грамотному коммунисту и на какие «социальные силы» ему следует опираться в борьбе с определенными тенденциями и в экономике, и в политике, и в сфере «морали».

Все наследие мира «частной собственности» не так легко одолеть, как хотелось бы. Труднее, чем совершить политически-правовой акт экспроприации капиталистической собственности в ее крайне развитых формах — в формах, уже при капитализме полностью созревших для обобществления и даже отчасти «обобществленных».

Но обобществление собственности этим ведь не ограничивается и тем более не кончается, а только начинается. Так, по крайней мере, представлял себе суть дела «ортодоксальный» марксизм. Реальное «обобществление» — в отличие от формально-юридического, которое происходит сравнительно быстро и легко,— дело трудное. Оно включает в себя очень многое — и культурную революцию (в ее подлинном, разумеется,

а не в карикатурно-пекинском виде), и процесс полной демократизации управления общественными делами, доведенный до конца, т. е. до «отмирания государства», и преодоление всех и всяческих видов «социальной стратификации», унаследованных социалистическими странами от мира частной собственности, и многое, многое другое.

Здесь-то как раз и требуется максимально грамотный марксистский взгляд на вещи,— на те ситуации, которые в этой связи могут возникать и возникают в разных странах, вступивших на путь коммунистического развития в разных исторически унаследованных ими условиях и в разных степенях подготовленности к нему.

Да, многие из тех печальных явлений, о которых пишет Шафф, знакомы нам по опыту строительства социализма не только в Польше. Даже такие дикие атавизмы средневековья, как антисемитизм и расизм,— и те встречаются. Называть все эти явления «видами отчуждения» или не называть — вопрос не такой уж принципиальный. Но ежели уж называть, то надо и анализировать их в духе марксовой логики, в свете марксовского понятия «отчуждения».

А иначе очень легко соскользнуть на рельсы апологии тех самых явлений, о которых идет речь в этом понятии, несмотря на свою искреннюю нелюбовь к ним. Это и получилось с Адамом Шаффом.

* * *

В какой же мере, однако, реальна проблема «отчуждения» при социализме и как к ней относиться марксисту?

Конечно же глупо фыркать на эту проблему, утешая себя тем, что «отчуждение» при социализме невозможно уже в силу дефиниций. Прежде всего следует понять, что проблема «отчуждения» — это вовсе не узколокальная проблема, стоящая перед одними нациями и странами и нисколько не затрагивающая уже другие нации и страны.

Это — всемирно-историческая проблема, вставшая ныне во весь свой исполинский рост перед всем человечеством, т. е. перед каждым человеческим индивидом, ибо «человечество» и есть не что иное, как полная совокупность всех отдельных «человеков», связанных ныне в единое целое миллионами видимых и невидимых нитей — и рельсами железнодорожных путей, и трассами авиалиний, и орбитами межконтинентальных ракет, и молниями радиоизлучений. Вопрос действительно стоит ребром — либо это человечество в целом (а не только та или другая страна или нация) сможет взять и действительно возьмет в свои руки все главные рычаги управления колоссально разросшимися производительными силами, либо эти производительные силы, лишенные разумного управления и контроля, окончательно взбесятся и начнут давить, мять и кромсать живую человеческую плоть вместе с неотделимым от нее человеческим духом уже не только в местных, а и в глобальных (а может статься — и в космических) масштабах...

Это ясно ныне для каждого трезвого человека, для того, чтобы сие понять, вовсе не надо быть шибко грамотным марксистом.

Позицию же марксиста специфически отличает от любой другой версии этой грозной ситуации принципиально-ясное понимание того обстоятельства, что ситуация сия, именуемая словом «отчуждение», органически — и по происхождению и по существу — связана с частной собственностью, т. е. с разделением труда между «частными» индивидами, между людьми в качестве частных собственников,— и что, стало быть, если «отчуждение» вообще и одолимо, то только на пути радикального

обобществления собственности, т. е. всей системы отношений между людьми, внутри которой и посредством которой совершается «присвоение индивидом предметов природы».

Там, где этого понимания нет,— ни о каком марксизме говорить не приходится.

Там, где этого понимания нет,— неизбежно воцаряется либо уныло-трагический [1], либо бодрячески-лихой [2] пессимизм, в свете коего «отчуждение» начинает рисоваться неизбежной судьбой рода человеческого, человеческой цивилизации.

А ежели перспектива нагнетания «отчуждения» — это абсолютная необходимость, диктуемая «индустриально-техническими условиями века», а не известными отношениями собственности, то всякий «гомо сапиенс» должен покориться ей, и не только покориться, а и сознательно поставить свой разум на службу объективной необходимости, нравится ему это или не нравится... Тут хочешь не хочешь, а все равно будешь вынужден собственными руками закручивать винт тисков, в которые сам же и зажат. Все, что тут можно сделать, так это тщетно пытаться смягчить все нарастающее механическое давление на твое тело и на твою душу с помощью мяконьких подушечек христианского милосердия и морального самоусовершенствования. Или же оглушать свое сознание героином или водкой, чтобы не слышать хруста собственных костей, не осознавать этого ужаса самоистязания, этого «самоотчуждения»...

Во всяком случае, ни одна другая теория, кроме марксистско-ленинской, выхода из этой трагической ситуации для человечества указать не смогла, не может и даже не старается.

Не случайно поэтому, что старания идеологов антикоммунизма направлены ныне уже не на поиски какого-нибудь другого выхода из ада «отчуждения», а на доказательство той пессимистической идеи, что такого выхода вообще не существует и что коммунисты поэтому предлагают лишь мнимое спасение, а на самом деле (независимо от своих фантазий на этот счет) увлекают людей в пропасть «отчуждения» еще более кошмарного и уж окончательно непоправимого.

Лейтмотив антикоммунизма ныне таков: угораздило тебя уродиться в век универсального «отчуждения», так сиди и не чирикай, не то будет еще хуже, ибо всякими шевелениями это «отчуждение» можно только усугубить. И пуще всего не слушай марксистов, которые говорят тебе, что «отчуждение» неразрывно связано с эволюцией частной собственности; ничего-де подобного — «отчуждение» коренится в самых интимных глубинах человеческой природы и психики, а потому ликвидация «частной собственности» только отнимает у человека последнее убежище, куда он может еще пока прятаться от кошмара абсолютного «отчуждения»,— от кошмара абсолютного одиночества, абсолютной покинутости и абсолютного рабства в плену у великих и бездушных социальных машин и аппаратов технической эры, от их всевидящего глаза, от их всеслышащих ушей...

Книга Адама Шаффа не внесла, к сожалению, ничего нового в понимание пресловутого «отчуждения» и его судеб. Зато многие — и очень важные — вещи оказались в ней бесповоротно запутанными.

Разумеется, мы вовсе не хотим сказать, что в книге этой царит сплошь одна путаница. Есть в ней и глубоко верные наблюдения, и выводы из наблюдений. Например:

---

[1] — напр., «1984» Джорджа Оруэлла.

[2] — напр., «Бравый новый мир» Олдоса Хаксли.

«В качестве психологической реакции на ограниченное и догматизированное развитие марксизма в сталинистскую эпоху в известных кругах интеллигенции — и это явление имеет интернациональный характер — возникло убеждение, что быть новатором в социалистическом движении — значит превзойти марксизм,— не в том смысле, чтобы его развить, а в том, чтобы от него отказаться. На самом же деле все обстоит по-иному: подлинным новатором в социалистическом движении можно быть только в рамках и на почве марксизма. Кто этого не понимает, тот идет навстречу своей интеллектуальной катастрофе и притом наносит ущерб тому самому делу, к которому он субъективно привязан» (С. 334).

Этими словами кончается книга. Справедливые слова.

ПРОТИВОРЕЧИЯ МНИМЫЕ И РЕАЛЬНЫЕ

Доктор П. Медавар * отмечает две болезни в современной духовной культуре — «поэтизм» и «сциентизм» (от латинского «sciencia» — наука). «Поэтизм», по его определению,— это поэтическо-беллетристический стиль мышления, оборачивающийся «цветением речи», или, говоря грубее, выспренней болтовней.

«Сциентизм», о котором профессор Медавар говорит меньше,— принципиально обесчеловеченная «научность», наука, сознательно противопоставившая себя всем «поэтическо-беллетристическим» (а на самом деле — всем гуманистическим) идеалам и ценностям. Это та самая «научность», следуя духу которой один известный «сциентист» радостно воскликнул в час трагедии Хиросимы: «Какой великолепный физический эксперимент!»

Каждая из этих двух болезней — односторонне гипертрофированная, переродившаяся способность здорового человеческого интеллекта. И доктор Медавар прав, когда расценивает «поэтизм» и «сциентизм» как одинаково мертвые продукты разложения «нормального» научного и поэтического мышления.

Но тогда перед ним сразу же встает коварный вопрос об этом самом «нормальном» статусе науки и искусства. А вслед за этим — не менее коварный вопрос о причинах, в силу которых кое-где происходит вырождение науки в «сциентизм», а поэзии — в «поэтизм». И этот аспект его размышлений не может не вызвать живейшего интереса и... некоторых возражений.

Доктор Медавар совершенно справедливо выражает неудовлетворенность тем представлением о научном познании, которое вот уже столетия проповедуется так называемым «индуктивизмом» — односторонне-эмпирической теорией познания, особенно прочно укоренившейся на английской почве. Согласно этому представлению, наука начинается с восприятия единичных фактов, после чего исследователь отыскивает в этих фактах нечто общее, выделяет «существенное общее», фиксирует его термином (понятием) и наконец строит из таких терминов логически непротиворечивую систему — теорию, науку.

Развитие реальной науки наглядно продемонстрировало, что это представление — всего-навсего наивный миф, что дело обстоит далеко не столь просто, а классическая философия давно развеяла иллюзии «индуктивизма», показав, какую активную роль в самом «созерцании» фактов, а тем более в процессе их отбора и обработки играет воображение. Истина «схватывается» вначале как образ некоторого конкретного целого. В рамках этого образа аналитический рассудок расщепляет целое на

отдельные части, чтобы потом снова связать их в единстве понятий, в теории. Поэтический образ (искусство) — это идея, оформленная силой воображения, а понятие (наука) — та же идея, развернутая деятельностью мышления.

Все эти мотивы сквозят уже у Канта и Фихте, а Шеллинг и особенно Гегель превращают их в целостную концепцию развития знания. Конечно же такая концепция с ее напряженной диалектикой гораздо ближе к истине, чем детские мифы английского «индуктивизма».

Как видим, такое понимание вовсе не представляет собой «современного открытия», которое к тому же «никому не принадлежит». Оговаривать это приходится не только ради восстановления приоритета автора. Гораздо важнее, что названное открытие уже во второй четверти прошлого же столетия было подвергнуто весьма основательной критической переработке, а в состав современной научной философии входит с очень серьезными коррективами, о которых почему-то не упоминает доктор Медавар.

Прежде всего коррективы касаются понимания идей как исходного творческого стимула. Неверно, что наука «начинается с образной идеи». Если самому ученому идея и представляется исходным пунктом его работы, то с более широкой точки зрения (а к такой точке зрения и обязывает научная философия) правомерен вопрос: «А сами идеи откуда? Что такое идеи?»

Просто сказать, что это плоды «творческой способности», «энергии творчества», «конструкции воображения» и т. д. (а большего доктор Медавар нам о них не сообщает), как раз и означает отделаться от самой трудной проблемы поэтическим оборотом речи. А нам нужен точный ответ.

Такой ответ научная философия дала. И дала именно в ходе критики обрисованного выше (гегелевского) «открытия». Маркс и Энгельс объяснили возникновение самих идей, т. е. тех планов и «предначертаний», в русле которых всегда развивается научное исследование, рождаются отдельные образы и отдельные понятия, конкретизирующие эти идеи.

В виде идей всегда выражают себя реальные потребности, созревшие внутри социального организма. Это потребности не индивида, а целых групп, масс таких индивидов. Они-то и «выказывают себя» в человеческом сознании (в том числе в сознании ученых) в виде идей. Тех самых идей, которые сами ученые нередко склонны принимать за исходный пункт всего процесса познания, за продукты «свободной игры ума».

Однако марксизм идет еще глубже в поисках корней и истоков движения познания. Потребность как прообраз идеи всегда выступает в виде напряженного противоречия. Противоречия между людьми, между классами людей, между способами их деятельности, между методами изменения природы, между формами технологии и т. д. и т. п. А в конце концов — и между взглядами, теориями, понятиями. Зажатый в тиски противоречия, ум человека ищет выхода. Идея — это и есть «придуманный», «увиденный» (т. е. найденный пока лишь в сознании) возможный выход за пределы сложившейся противоречивой ситуации — за рамки существующего положения вещей и выражающих его понятий. Это есть диалектика как логика и теория познания.

Если пренебречь диалектикой, останется только голая «методология», пекущаяся исключительно о формальной правильности теоретических конструкций и совершенно безразличная к «побуждениям и целям» работы ученых, т. е. к составу и содержанию тех идей, которые ими (хотят они того или нет) руководят, управляя как слепыми орудиями. Такая

«методология» как раз и представляет теорию познания современного «сциентизма», т. е. «духа научности», умерщвленного в «формалине» абстракций и формул, принципиально равнодушного к реальным потребностям и страданиям живых людей, равно как и к социальному смыслу своих собственных свершений. И тогда, действительно, «сциентистски» кастрированная наука становится врагом — конкурентом всякой поэзии, которая сливается в ее глазах с «антинаучным краснобайством» по поводу утопических «желаний, целей и стремлений» человечества. Поэзия для «сциентизма» сливается с «поэтизмом», и исчезает какая-либо возможность различить одно от другого...

Доктор Медавар ясно и недвусмысленно отстраняется от «сциентизма», а заключительное «самокритичное» признание в том, что-де мы, ученые, склонны к научности в силу нашей конституции, вряд ли всерьез относит к себе. Между тем синдром «сциентизма» определенно просматривается в некоторых положениях его статьи.

Это особенно сказывается там, где он говорит о принципиальном различии между «научным» и «поэтическим» пониманием истины. Верно — хотя и слишком общо,— что высшей добродетелью науки является ее соответствие действительности, тому, что «есть на самом деле». Но разве с поэзией — с настоящей большой поэзией — дело обстоит не точно так же?

Дело тут, по-видимому, в том узком понимании «действительности», из которого исходит Питер Медавар. Тот факт, что я в данное мгновение читаю газету, а не прогуливаюсь по лунной поверхности, далеко еще не есть та «действительность», с которой одинаково имеют дело и настоящая наука, и подлинная поэзия. Что значит «сфера более широкая, чем действительность»? За какими пределами она начинается? За пределами данного мгновения? Истина и в науке вовсе не заключается в согласии высказывания с отдельным эмпирическим фактом. Если же «действительность» понимать более широко и конкретно — в подлинно научном смысле, то освобождать поэзию от обязанности считаться с нею не менее рискованно, чем обязывать науку к сочинению утопий и мифов.

Подлинно художественный образ — это тоже не «миф» (каким он кажется не только доктору Медавару, но и многим современным философам), не простая проекция желаний, устремлений и субъективных целей на экран действительности, а именно образ действительности, высвеченной в тех ее чертах, которые важны с точки зрения назревших внутри самой действительности противоречий, ждущих своего разрешения.

Перед лицом Действительности (с большой буквы) обязанности науки и поэзии соовершенно одинаковы.

В этом пункте концепция доктора Медавара нам и кажется особенно уязвимой, туманной и расплывчатой. Не потому ли «поэзия» и представляется ему родственной скорее мифотворчеству (всякому мифотворчеству, в том числе и антинаучному, религиозному), нежели науке? Не потому ли он проявляет явную снисходительность к «поэтизму» в поэзии, в литературе, считая его «пустячным заболеванием» вроде легкого гриппа, сознавая в то же время, что для науки это заболевание смертельно? Нам кажется, что и в поэзии «поэтизм» — это вовсе не проявление избытка фантазии, творческой силы воображения, а, как раз наоборот, свидетельство ее недостатка, ее неспособности справиться с задачей образно-поэтического осознания действительности.

И конечно же наивно видеть причину обоих заболеваний — как «поэтизма», так и «сциентизма» — в роковом влиянии поэтов-романтиков

и философов-индуктивистов. Корни их лежат гораздо глубже — в той социальной действительности, которая питает и культивирует эти умонастроения, в той форме разделения труда, которая вообще превращает людей в конкурентов, противопоставляя классы — классам, профессии — профессиям, способности — способностям. В буржуазной форме разделения труда. А вовсе не в прирожденной «конституции» ученых и поэтов.

Проблемы, поставленные доктором Медаваром, весьма серьезны. Тем более важно подойти к ним с точки зрения материалистической диалектики.

Наука и поэзия всегда были и всегда останутся друзьями, делающими одно общее дело. Конкурируют друг с другом всего-навсего «поэтизм» и «сциентизм», схожие с ними лишь чисто внешне, чисто формально.

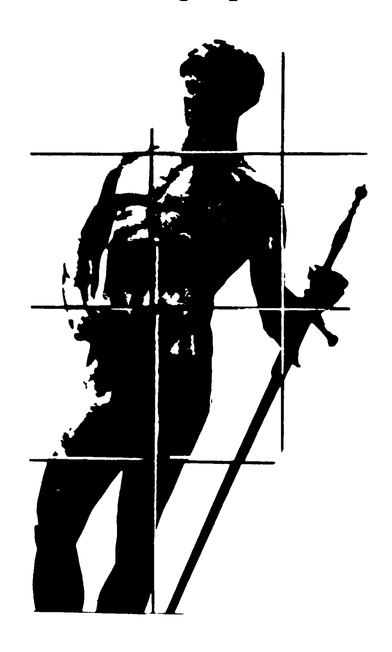
«Поэтизм» — это заражение науки трупным ядом, просочившимся с кладбища поэзии, это вторжение не поэтического стиля мышления, а стиля плохой, больной поэзии, которая сама умирает от «поэтизма» (это вовсе не «пустячная болезнь»).

И со «сциентизмом» то же самое. Влияние науки и духа научности на литературу опасаться вряд ли приходится. Вот влияние «сциентистски» выродившейся научности — дело другое. Его может испытать и поэт, и даже живописец. И тогда он станет производить вербальные или геометрические «абстрактные структуры», имеющие к поэзии не больше отношения, чем «цветение речи» — к науке.

Но если эти уродливые карикатуры на науку и поэзию получили в современной (а в скобках скажем для точности — буржуазной) духовной культуре столь широкое распространение, что их начинают путать с их прототипами, то тем более важно четко отличать одно от другого. А отличать их можно только с помощью подлинно современной теории развития научного познания — диалектики. С помощью ленинской теории отражения.

РАЗДЕЛ III

ИДЕАЛЬНОЕ И ИДЕАЛ



ИДЕАЛ

Идеал (от греч. ἰδέα) — образец, норма, идеальный образ, определяющий способ и характер поведения человека или общественного класса. Творчество по идеалу, формирование вещества природы на основе идеала представляет собой специфически человеческую форму жизнедеятельности, отличающую ее от деятельности животных. В качестве всеобщей формы целеполагающей деятельности идеал выступает во всех областях общественной жизни — социальной, политической, нравственной, эстетической и т. д. Категория идеала обладает глубоким социальным значением. На протяжении веков прогрессивные классы в борьбе против отживших форм общественных отношений черпали свой энтузиазм в высоких идеалах свободы, равенства, братства.

Наиболее остро проблема идеала была поставлена в немецкой классической философии. Кант, связав проблему идеала с проблемой внутренней цели, рассмотрел ее в анализе эстетической способности суждения. Согласно Канту, явления, не имеющие цели, которая могла бы быть представлена образно, не имеют и идеала, например естественно-природные ландшафты. Также не могут иметь идеала и предметы, имеющие свою цель «вне себя», как, например, орудия труда, инструменты и проч. Единственным из всех известных нам явлений, говорил Кант, действующих по внутренней целесообразности, является человек как представитель рода, составляющего его цель. В животном внутренняя целесообразность осуществляется, как и в растении, без сознания и воли, лишь инстинктивно.

Для человека характерно свободное, т. е. сознательно совершаемое действие в согласии с универсальной, всеобщей целью рода человеческого. Идеал и есть это представление об итоговом совершенстве человеческого рода. Он включает в себя, таким образом, осознание того, что человек есть самоцель собственной деятельности и ни в коем случае не средство для кого-то или для чего-то, будь то бог или вещь в себе.

Согласно Канту, идеал как состояние достигнутого совершенства человеческого рода, представляемое нами уже сегодня, характеризуется полным преодолением противоречий между индивидом и обществом, т. е. между индивидами, составляющими общество (род). Внутри индивида, внутри его сознания, это состояние выразилось бы как полное преодоление противоречий между всеобщим и единичным, между целым и частью, между умопостигаемым и чувственно-эмпирическим миром, между долгом и влечением и т. п. Каждый шаг по пути прогресса есть поэтому шаг по пути реализации этого идеала, который люди всегда смутно чувствовали, но не умели теоретически сформулировать его состав. Кант

считал свою миссию в истории состоящей в том, что он в своих сочинениях впервые осознал этот идеал и теоретически.

Однако при таком толковании этот идеал оказывается как раз чем-то абсолютно недостижимым или достижимым лишь в бесконечности. Идеал, как горизонт, все время отодвигается в будущее по мере приближения к нему. Между каждой наличной, данной ступенью «совершенствования» человеческого рода и идеалом всегда лежит бесконечность — бесконечность эмпирического многообразия явлений в пространстве и времени. Как только человек начинает мнить, что он достиг конца пути (в науке, в политическом строе, в морали и т. д.), так мнимость эта сейчас же обнаруживается для него в виде антиномий, в виде противоречий, раздирающих его сознание. В науке это положение выражается в том, что по поводу каждого предмета всегда возможны по крайней мере две взаимоисключающие теории, равно оправданные и с точки зрения «чистой логики», и с точки зрения опыта. Эти антиномии — индикаторы вечной незавершенности познания и нравственной сферы («практики») — Кант анализирует в «Критике чистого разума» и в «Критике практического разума».

Согласно Канту, ни теоретический, ни практический идеал невозможно задать в виде образа — в виде чувственно созерцаемой картины «совершенного» и «завершенного» состояния, ибо в науке это было бы претензией на изображение «вещи в себе», а в «практическом разуме» — на изображение бога. Но ни «вещь в себе», ни бога чувственно представить себе нельзя. Их можно только мыслить как условия возможности и науки, и нравственности, как гарантии «теоретического» и «практического» разума, всегда остающиеся «по ту сторону» рассудка и опыта, как необходимые априорные допущения, делающие возможными и опыт, и рассудок. Иными словами, в «теоретическом разуме» в науке идеал может выступать только в виде постулата «запрета противоречия», а в «практическом разуме» — в виде категорического императива. Эти постулаты никогда не могут быть реализованы в реальной деятельности человека (в науке и практике). Они действуют здесь лишь как априорно принимаемые «регулятивные принципы» деятельности.

Единственно, где идеал как непосредственно созерцаемый образ «совершенства» и «завершенности» может быть дан, это — в искусстве, в художественном творении гения. Здесь достигается «примирение» всеобщего (нормативного) и индивидуального (характеристичного), целого и частей, морального и легального, должного и сущего и проч. Поэтому идеал выступает как прекрасное. Если «характеристичное» (индивидуальное) преувеличено за счет «нормального» (абстрактно-всеобщей нормы), то красота исчезает и возникает карикатура. Если же, наоборот, на первый план выпячивается «нормальное» (среднеобщее), то возникает безжизненная абстрактная фигура, чертеж, не прекрасный, а лишь правильный, не художественно-эстетический, а лишь школьно-академический образ.

Из этого понимания идеала развились эстетические и философско-теоретические концепции Фихте, Шеллинга и Шиллера. Фихте, расшифровывая учение Канта об идеале на непосредственно политической проблематике, ясно показал, что под категорическим императивом на самом деле скрывалось требование абсолютного равенства всех индивидов перед лицом закона, а под «эмпирическими» условиями его осуществления — реальное сословное неравенство, расцененное как «безнравственное» состояние общества и индивида.

И Кант, и Фихте полагали, что идеал этот есть высшая, конечная цель

на пути постепенного «нравственного самоусовершенствования», на пути постепенного осознания «достоинства человека» (индивида) как высшего и единственного принципа «идеального» законодательства. Они исходили из того, что абсолютное формально-правовое равенство любого индивида любому другому индивиду само по себе обеспечит полное раскрытие всех «естественных» задатков и способностей каждого индивида. Таким образом, в виде идеала, в виде постулата и императива ими был сформулирован принцип буржуазного права, идеального буржуазного общества. Фихте изобразил этот идеал в виде всемирного содружества абсолютно равноправных «Я», добровольно установленного ими самими. Но при таком толковании идеал кантовско-фихтеанской философии начинал казаться чем-то очень трудно достижимым, чем-то очень далеким. Обращаясь к «притеснителям» нравственности человека (т. е. к сторонникам сословного неравенства и феодальной раздробленности страны), Фихте восклицал: «Стесняйте, расстраивайте его планы! Вы можете задержать их, но что значит тысяча и паки тысяча лет в летописи человечества?» [1] Толкуя этот идеал как абсолютное равенство всех индивидов *«во Едином великом Единстве чистого духа...»* [2], он констатировал: «Единство чистого духа есть для меня *недосягаемый идеал,* последняя цель, которая никогда не будет осуществлена в действительности» [3]. Это — неизбежный вывод из представления, согласно которому полное раскрытие личности, гармоническое развитие индивида, может быть лишь результатом постепенного нравственного самоусовершенствования всех людей, всех «эмпирических» (т. е. нравственно испорченных сословным строем) индивидов, в том числе князей, попов, чиновников всей Земли.

Впоследствии эта идея «нравственного самоусовершенствования» как единственного пути человечества к идеальному состоянию вошла в арсенал всех антиреволюционных концепций (например, религиозно-этического учения Л. Толстого, Ф. Достоевского, Ганди * и далее — вплоть до учений современных правых социалистов). Этот идеал направлен одним острием против всякой формы «неравенства» человека человеку, другим — против революционного пути упразднения этого неравенства. Революция, как акт насилия, с точки зрения этого идеала выглядит так же, как «безнравственно-кровавый» акт с точки зрения нравственного императива; он ничуть не лучше того состояния, против которого он направлен.

Гегель, глубоко понявший бессилие этого «прекраснодушного» идеала, сравнил исследователей идеи нравственного самоусовершенствования с благороднейшим человеком, который боится обнажить меч в борьбе против порока, опасаясь, что он может быть «испачкан» кровью врага. В итоге меч остается, правда, чистым, но только потому, что он никому не грозит... Абсолютное бессилие абстрактного нравственного императива перед лицом эмпирических условий его осуществления (непосредственно перед лицом сословно-феодального неравенства и всей его культуры — теоретической, эстетической, моральной, бытовой и т. д.) заставило Гегеля искать другой путь решения проблемы идеала. Прежде всего Гегель позаботился о том, чтобы разрушить логический фундамент этой концепции — теорию «чистого разума».

Для Канта идеал теоретического разума, т. е. всеобщая форма и ус-

---

[1] *Фихте.* Избр. соч. М., 1916. Т. 1. С. 403.
[2] Там же. С. 405.
[3] Там же. (Примечание).

ловие истины, состоит в полной и абсолютной непротиворечивости знания, т. е. в полном тождестве научных представлений всех людей об одной и той же вещи «в одно и то же время и в одном и том же отношении». Этот идеал науки и выступает у Канта в виде категорического императива рассудка, т. е. в виде запрета логического противоречия. Неосуществимость этого постулата в науке, развивающейся именно через выявление и разрешение противоречий, является, согласно Канту, показателем того, что истина не достигнута и никогда в течение «конечного времени» достигнута не будет. Поэтому выявление противоречия в науке Кант расценивает как индикатор незавершенности знания, указывающий теоретическому разуму, что его претензия «объять необъятное» (т. е. вещь в себе) обречена на вечную неудачу.

Идеал, однако (как и в нравственной сфере),— полный теоретический синтез всех эмпирических сведений, их «единство в духе» (т. е. в мышлении) — составляет неустранимую потребность этого разума, его «регулятивный принцип» и идеал, к которому он стремится и никогда не достигает. Тем самым непротиворечивое единство знания выступает у Канта как «необходимая иллюзия разума». Таким образом, запрет противоречия выступает как высший априорный закон рассудка, а наличие противоречия — как вечное «эмпирическое» состояние разума, гоняющегося за полным синтезом, за своим идеалом. Запрет противоречия — ложное, а наличие необходимо возникающего противоречия — сущее, действительное и необходимое состояние разума, его форма и закон. Так почему же, спрашивает Гегель, неосуществимое должное мы обязаны считать и почитать за высший и непререкаемый закон мышления, а реальную форму и закон развития человеческой научной культуры — за «иллюзию», хотя бы и необходимую, за «фикцию» разума, гоняющегося за синей птицей «полного синтеза знания», за познанием «вещи в себе»?

Не разумнее ли рассудить как раз наоборот?

Гегель разрушает оба постулата кантовской философии (запрет противоречия и категорический императив) с позиций историзма. Против них он заставляет свидетельствовать историю науки и нравственности. При этом нравственность понимается Гегелем широко, включая, по словам Энгéльса, «1) абстрактное право, 2) мораль, 3) нравственность, к которой, в свою очередь, относятся: семья, гражданское общество, государство» [1].

История показывает, что вовсе не запрет противоречия и не категорический императив были тем идеалом, к которому изначально стремилась история человечества. Напротив, движущей силой развития духа в теории всегда было противоречие. Стало быть, не запрет, а наличие противоречия является формой и законом реального развивающегося духа (мышления). Диалектическое противоречие, т. е. столкновение двух взаимоисключающих и одновременно взаимопредполагающих тезисов, есть поэтому не «фикция», не «иллюзия», не показатель заблуждения разума, не индикатор тщетности его попыток понять «вещь в себе», а его «естественная», имманентная ему форма и закономерность развития, а потому и форма постижения «вещи в себе».

Действительный идеал науки — это понимание «вещи в себе» как единства противоположностей, как живого, развивающегося процесса, снимающего силой противоречия все «конечные», зафиксированные свои состояния.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 295.

Идеал знания и нравственности, который выдвигает Гегель против Канта,— это не застывшая мертвая «вещь», а «суть дела» — категория, диалектически противоречивая природе духа.

Вечное, никогда не завершаемое обновление духовной культуры человечества, происходящее через выявление противоречия в составе наличной стадии знания и нравственности и через разрешение этого противоречия — в рождении новой стадии, в свою очередь чреватой противоречием и потому также подлежащей «снятию»,— таков идеал Гегеля. Это и было главной заслугой Гегеля в истории мысли. Однако это огромное завоевание было нейтрализовано идеализмом гегелевской философии. Гегель исходил из того, что именно мышление, саморазвивающееся через противоречие тезиса и антитезиса, есть причина развития науки и нравственности (т. е. истории). Поэтому идеал в его чистом виде вырисовывается перед человеком не в образах искусства и не в образе «идеального строя» жизни и нравственности, а только в «Науке логики», в виде системы диалектически развивающихся категорий. Все же остальное — и искусство, и политическая история человечества, и промышленность — короче говоря, все предметное тело цивилизации есть только «побочный продукт», издержки производства «чистой логики», сами по себе не имеющие значения. Таким образом, все другие (кроме логики) формы сознания и самосознания человечества — конкретные науки, право, искусство и т. д.— суть только «несовершенные воплощения» творческой силы диалектического мышления, земные воплощения идеала, представленного в «Науке логики».

В результате гегелевское учение об идеале оказалось в общем и целом крайне консервативным. Мышление, идеальный образ которого задан в «Науке логики», диалектично. Но когда это идеальное мышление обрабатывает естественно-природный материал, оно вынуждено с ним считаться. В итоге продукт всегда выглядит как идеал, преломленный через упрямую антидиалектичность земного, вещественно-человеческого материала.

Поэтому Гегель под видом единственно возможного в земных условиях «воплощения» идеала и увековечивает (обожествляет) всю ту наличную эмпирию, которая ему исторически была дана. В том числе экономическую (хозяйственную) структуру «гражданского» — буржуазного — общества, а далее ее надстройку — конституционную монархию по образцу Англии или империи Наполеона. Прусская же монархия была им истолкована как весьма близкая к этому идеалу форма государства или как система, воплощающая этот идеал единственно возможным в национально-немецких условиях способом.

Этот образ мысли вовсе не был личной изменой Гегеля принципам диалектики. Это было абсолютно необходимым последствием и выводом из идеалистической диалектики. Соответственно идеал человека для Гегеля — это уже не всесторонне и гармонически развитая личность, а только личность, умеющая мыслить диалектически. При этом совершенно безразлично, кем эта личность является во всем остальном — чиновником или монархом, предпринимателем или даже лакеем. Таким образом, в качестве эмпирической предпосылки идеального (т. е. диалектически мыслящего) человека эта теория идеала увековечивает наличную форму разделения труда в обществе, в частности товарно-капиталистическую. Разумеется, что ближе всего к идеалу с этой точки зрения стоит представитель диалектической логики. Таким образом, эта точка зрения идеализирует профессиональный кретинизм, возводит уродство в добродетель.

Условия же, обеспечивающие всесторонне гармоническое развитие

личности в современном (а тем более в грядущем) мире, согласно этому пониманию, абсолютно невозможны. Они были возможны лишь в младенческом состоянии мира, в рамках маленького античного полиса с его демократией. Большие размеры «современных» государств и сложность системы разделения труда делают невозможной и демократическую организацию общества, и всестороннее развитие способностей личности. Здесь, по Гегелю, естественной, т. е. соответствующей идеалу, формой является только иерархически-бюрократическая система управления общественными делами. Против этой стороны гегелевской философии государственного права и была направлена критика Гегеля «слева», левогегельянская версия диалектики и учения об идеале.

С этого же начал и Маркс. Именно в силу идеализма гегелевского учения об идеале гегелевский идеал органически враждебен коммунистическому идеалу, принципиально несовместим с ним. В силу этого выход из тупика, в который неумолимо попадала идеалистическая концепция идеала, был найден только тогда, когда диалектика связала свою судьбу с революционной борьбой пролетариата и порвала с формально-юридическим представлением о «равенстве» и об условиях развития личности.

Рассмотрев буржуазную ограниченность как кантовско-фихтеанского, так и гегелевского понимания идеала и подвергнув их критике с позиций пролетариата, Маркс и Энгельс материалистически переработали и использовали классические идеалистические учения об идеале. Человек отличается от животного не «мышлением» и не «моральностью», а трудом. Он деятельно преобразует природу и самого себя. В этом и заключается его подлинная «природа». Этим исторически определяется и высшая цель, т. е. идеал человеческой деятельности. Человек является самоцелью только как субъект предметно-практического преобразования природы и общественных отношений, а не как мыслящая или моральная личность. В понимании этого факта и был найден ключ к проблеме идеала.

Формально-правовое равенство человека человеку есть классовый идеал буржуазии. Его реальным субстратом оказывается конкретно-историческая форма экономического неравенства — капиталиста и наемного рабочего. Свобода в сфере мысли и морали здесь рассматривается в отчуждении от экономических отношений и предполагает абсолютное рабство человека в сфере реальной жизни, и прежде всего в экономике, и ведет к превращению человека в частичную деталь частичной машины, в раба вещей. Для пролетариата и вообще для большинства рода человеческого этот идеал вовсе не так заманчив, как для философа — идеолога буржуазии.

Первой формой преодоления буржуазного идеала в истории оказались учения социалистов-утопистов — Фурье, Сен-Симона, Оуэна. В противоположность реальному положению человека внутри буржуазного общества утописты провозгласили социалистический идеал общественного устройства, основанного на принципах общественной собственности на средства производства и обеспечивающего всесторонне гармоническое развитие каждого человека. Однако, будучи оторванными от реальной борьбы пролетариата, они апеллировали при обосновании своего идеала к абстрактным принципам разума и справедливости, хотя, по существу, их идеал был отражением интересов пролетариата в буржуазном обществе.

Пролетариат, в силу реально-бесчеловечных условий своего существования внутри буржуазного мира, оказывается естественным врагом этого общества и его идеала. Но только теоретики пролетариата приходят

к выводу, что подлинная свобода человека может быть достигнута лишь на основе коммунистического обобществления материальных средств и условий жизни, и прежде всего средств производства. Иными словами, социалистический идеал может быть осуществлен только через коммунистическую революцию. Этот акт в силах совершить только класс и никогда — не индивидуум, каким бы он ни был нравственно или интеллектуально совершенным. А класс поднимается на борьбу не силой идеала, как бы заманчив тот ни был, а только силой реальной жизни, т. е. когда идеал совпадает с назревшей в общественном организме массовой потребностью, с массовым материальным интересом класса. Только при условии такого совпадения идеал и вызывает в массах отклик и вдохновляет на действие. В этом смысле Маркс и Энгельс категорически возражали против толкования коммунизма как идеала: «Коммунизм для нас не *состояние,* которое должно быть установлено, не *идеал,* с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние» [1].

В этой форме выражения мысли отчетливо видна полемическая направленность против кантовско-фихтеанского и левогегельянского понимания идеала и его отношения к «теперешнему состоянию», к совокупности налично-эмпирических условий борьбы.

Реальное движение вызывается давлением реальных же, и прежде всего экономических, противоречий и направляется на их разрешение путем действия, путем установления нового состояния, в котором прежние противоречия «снимаются». Это новое состояние, единственно способное разрешить существующие противоречия, и есть тот образ, который называется идеалом. В мышлении он рождается раньше, чем противоречия будут разрешены реально, т. е. раньше его собственного предметного осуществления. Это оригинальное положение, когда образ рождается раньше того предмета, который он отражает, и создает всю трудность проблемы идеала, неразрешимую для метафизического материализма с его вариантом теории отражения. Предмета как непосредственно созерцаемой вещи еще нет, а его образ уже есть. Этот образ — коммунизм как единственно возможная форма разрешения противоречий буржуазной капиталистической системы производства.

Именно поэтому контуры идеала как образа необходимо наступающего будущего есть не что иное, как вывод из анализа существующих противоречий, разрушающих наличное состояние. В этом — вся суть диалектико-материалистического понимания идеала.

Это ни в коем случае не нравственный или интеллектуальный образ желаемого, но не реального состояния, не императив, который противостоит эмпирической действительности и условиям места и времени, как что-то вне их и против них стоящее. Это — сама действительность в полном теоретическом синтезе ее имманентных противоречий, т. е. с точки зрения тех перспектив, которые ей же самой имманентны. Из этого ясно видно, как глубоко было усвоено Марксом и Энгельсом рациональное зерно гегелевской критики кантовско-фихтеанского понимания идеала как должного, как априорного императива и постулата. Вместе с тем ясно видно и принципиальное отличие материалистического толкования диалектики идеала и действительности от идеалистически-гегелевского толкования этой диалектики. Отличие подлинной революционности от консерватизма под маской ультрареволюционности левой гегелевской школы.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 34.

Конкретный состав идеала дается, таким образом, только научным анализом действительности, эмпирически данной картины развития, с точки зрения тех противоречий, которые нагнетаются и властно требуют своего разрешения. В чем и как может быть найдено это разрешение? Ответ на этот вопрос и совпадает с выработкой правильного, жизненного, конкретного идеала.

Идеал, который был выведен Марксом и Энгельсом из анализа противоречий буржуазного общества и хода классовой борьбы, был четко обрисован в ряде произведений, и в частности в «Критике Готской программы», в виде контурного изображения (образа) коммунистического строя. Этот теоретически выверенный идеал совпадает с художественно-эстетическим идеалом, вызревшим внутри искусства. Идеал в данном случае выступает как теоретическое и художественно-эстетическое выражение реального, происходящего у нас на глазах движения, с необходимостью ведущего к установлению строя, обеспечивающего всесторонне гармоническое развитие каждого человека. Такой идеал не имеет ровно ничего общего с априорно постулированным императивом, нравственным постулатом, как это пытаются изобразить правые социалисты, базирующие свою социологию и политику на неокантианских схемах, идеалах. Теоретики и лидеры правого социализма (например, К. Реннер, В. Каутский, А. Стрейчи и другие), прикладывая к реальным событиям свой абстрактный масштаб императива, с необходимостью приходят к выводу, что революция и революционная борьба противоречат высшим идеалам человечности, поскольку связаны с насилием и т. п. Но тот же самый императив приводит их к лакейской позиции по отношению к империалистическому, так называемому «свободному миру». Этот мир под их идеал подходит. И не случайно, ибо сам императив уже у Канта был скроен по мерке «совершенного» буржуазного строя с его иллюзиями «свободы личности», «свободы мысли» и т. д. и т. п.

В противоположность кантовско-фихтеанскому представлению об идеале, марксистско-ленинское понимание идеала и его отношение к действительному развитию общества предполагает осуществимость идеала — при условии, разумеется, его адекватности действительному развитию. В противоположность Гегелю, марксистско-ленинское учение об идеале отнюдь не связывается с фетишизацией одной, и именно наличной, ступени общественно-человеческого развития. По мере приближения к этапу развития, обрисованному в идеале, этот идеал вовсе не отодвигается, подобно горизонту, снова и снова вдаль, в грядущее. Напротив, сам состав идеала вырабатывается по ходу развития общественной деятельности, т. е. является исторически творимым, т. е. творимым историей.

Этот процесс конкретизации идеала (коммунистического строя) очень ясно прослеживается на эволюции теоретических и практических представлений об образе коммунистического строя. Чем ближе к коммунизму, тем более рельефными и зримыми, более конкретными становятся черты его образа, складывающегося уже сегодня в труде миллионов. Идеал коммунизма включает в себя представление не только о конечной цели, но и о средствах, о путях ее достижения. Именно в этом — конкретность и жизненная сила этого идеала.

Идеал теоретического познания (науки) излагается в диалектико-материалистической теории познания, в диалектике, как логике и теории познания марксизма-ленинизма. Эстетически-художественный идеал разрабатывается мировым искусством и задается индивиду через его эстетическое развитие, через потребление сокровищ мирового искусства.

Поздно говорить о политическом идеале, о нравственном идеале и т. д. Деятельность индивида (а потому и форма его продукта) всегда «отклоняется» от абстрактно-всеобщего теоретического норматива. Но это отклонение и есть единственно возможная форма и способ реализации всеобщего идеала, это и есть сам идеал, скорректированный условиями места и времени, характером материала, в котором он осуществляется, особенностями личности индивидуума и т. д. То же самое относится и к реализации идеала в специфически национальных условиях развития целых стран, народов и т. д. В этом в полной мере сказывается диалектика всеобщего, особенного и индивидуального.

Такое отклонение ни в коем случае нельзя толковать как отказ от идеала, как признание его неосуществимости. Наоборот, только полный учет конкретных условий места и времени и позволяет осуществить через деятельность теоретически или эстетически выверенный идеал. Иначе этот идеал так и останется неосуществимым «благим намерением», разбивающимся о неодолимое упрямство «грубой» реальности. В марксистско-ленинском понимании идеал выступает как активная форма общественного сознания, организующая массу индивидуальных сознаний и воли вокруг решения одной, исторически назревшей задачи, проблемы. Таков в наши дни идеал коммунизма.

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ МЫШЛЕНИЯ КАК ПРЕДМЕТА ЛОГИКИ

После того, что сделал Гегель, двигаться вперед можно было только в одном-единственном направлении — по пути к материализму, к ясному пониманию того факта, что все диалектические схемы и категории, выявленные в мышлении Гегелем, представляют собой отраженные коллективным сознанием человечества универсальные формы и законы развития внешнего, вне и независимо от мышления существующего реального мира. К материалистическому переосмыслению гегелевской диалектики и приступили уже в начале 40-х годов прошлого столетия Маркс и Энгельс, а материалистически переосмысленная диалектика выполнила для них роль логики развития материалистического мировоззрения.

Указанное движение выглядело как прямое продолжение рассуждений Фейербаха. И если выразить его в терминах фейербаховской философии, то оно выглядит примерно так. Мыслит не «Я», не «Разум». Но мыслит также и не мозг. Мыслит человек с помощью мозга, притом в единстве с природой и контакте с нею. Изъятый из такого единства, он уже не мыслит. Здесь Фейербах и останавливается.

Но мыслит также и не человек в непосредственном единстве с природой, продолжает К. Маркс. Мыслит лишь человек, находящийся в единстве с обществом, с производящим свою материальную и духовную жизнь общественно-историческим коллективом. Человек, изъятый из сплетения общественных отношений, внутри и посредством которых он осуществляет свой человеческий контакт с природой (т. е. находится в человеческом единстве с ней), мыслит так же мало, как и мозг, изъятый из тела человека.

Так, и именно на пути развития логики, во весь рост встает проблема природы человеческого мышления, проблема идеального.

Идеальное — субъективный образ объективной реальности, т. е. отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли. Идеальное есть не индивидуально-психологический, тем

более не физиологический факт, а факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства. Оно существует в многообразных формах общественного сознания и воли человека как субъекта общественного производства материальной и духовной жизни. По характеристике Маркса, «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» [1].

Все многообразные формы решения проблемы идеального в истории философии тяготеют к двум полюсам — к материалистическому и идеалистическому. Домарксистский материализм, справедливо отвергая спиритуалистические и дуалистические представления об идеальном как об особой субстанции, противостоящей материальному миру, рассматривал идеальное как образ, как отражение одного материального тела в другом материальном теле, т. е. как атрибут, функцию особым образом организованной материи.

Слабые стороны домарксистского материализма, выступавшие у французских материалистов (особенно у Кабаниса, Ламетри) * и позже у Фейербаха в виде тенденции и принявшие в середине XIX века самостоятельный образ так называемого вульгарного материализма (Бюхнер, Фогт, Молешотт и другие) *, были связаны с неисторическим, антропологически-натуралистическим пониманием природы человека и вели к сближению и в конечном счете к прямому отождествлению идеального с материальными нервно-физиологическими структурами мозга и их отправлениями. Старый материализм исходил из понимания человека как части природы, но, не доводя материализм до истории, не мог понять человека со всеми его особенностями как продукт труда, преобразующего как внешний мир, так и самого человека. Идеальное в силу этого и не могло быть понято как результат и деятельная функция трудовой, чувственно-предметной деятельности общественного человека, как образ внешнего мира, возникающий в мыслящем теле не в виде результата пассивного созерцания, а как продукт и форма активного преобразования природы трудом поколений, сменяющих друг друга в ходе исторического развития. Поэтому главное преобразование, которое Маркс и Энгельс внесли в материалистическое понимание природы идеального, касалось прежде всего активной стороны отношений мыслящего человека к природе, т. е. того аспекта, который развивался преимущественно, по выражению Ленина, «умным» идеализмом — линией Платона — Фихте — Гегеля и был абстрактно-односторонне, идеалистически выпячен ими.

Основной факт, на почве которого выросли классические системы объективного идеализма,— это независимость совокупной общественной культуры и форм ее организации от отдельного человека, и более широко — вообще превращение всеобщих продуктов общественного производства (как материального, так и духовного) в особую, противостоящую индивидам социальную силу, господствующую над их волей и сознанием. Именно по той причине, что «сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно», она и противостоит, а потому и «представляется данным индивидам не как их собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой,— напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а, наоборот, направляющих эту волю

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 21.

и это поведение» [1]. Непосредственно власть общественного целого над индивидом обнаруживается и выступает в виде государства, политического строя общества, в виде системы моральных, нравственных и правовых ограничений, норм общественного поведения и, далее, эстетических, логических и прочих нормативов и критериев. С требованиями и ограничениями, в них выраженными и общественно санкционируемыми, индивид с детства вынужден считаться гораздо более осмотрительно, чем с непосредственно воспринимаемым внешним обликом единичных вещей и ситуаций или органически врожденными желаниями, влечениями и потребностями своего тела. Общественное целое и мистифицируется в «основоположениях» объективного идеализма.

Обнажая земную основу идеалистических иллюзий, Маркс и Энгельс писали: «Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, чтó философы представляли себе в виде «субстанции» и в виде «сущности человека», чтó они обожествляли и с чем боролись...» [2]

Между тем все без исключения общие образы рождаются не из всеобщих схем работы мышления и возникают вовсе не в акте пассивного созерцания не тронутой человеком природы, а формируются в процессе практически-предметного ее преобразования человеком, обществом. Они возникают и функционируют как формы общественно-человеческой детерминации целенаправленной воли отдельного лица, т. е. как формы активной деятельности. Причем общие образы откристаллизовываются в составе духовной культуры совершенно непреднамеренно и независимо от воли и сознания отдельных людей, хотя и посредством их деятельности. В созерцании же они выступают именно как формы вещей, созданных человеческой деятельностью, или как «печати», наложенные на естественно-природный материал активной деятельностью человека, как отчужденные во внешнем веществе формы целенаправленной воли.

С природой, как таковой, люди вообще имеют дело лишь в той мере, в какой она так или иначе вовлечена в процесс общественного труда, превращена в материал, в средство, в условие активной человеческой деятельности. Даже звездное небо, в котором человеческий труд реально пока ничего не меняет, становится предметом внимания и созерцания человека лишь там, где оно превращено обществом в средство ориентации во времени и пространстве, в «орудие» жизнедеятельности общественно-человеческого организма, в «орган» его тела, в его естественные часы, компас и календарь. Всеобщие формы, закономерности природного материала действительно проступают, а потому и осознаются именно в той мере, в какой этот материал уже реально превращен в строительный материал «неорганического тела человека», «предметного тела» цивилизации, и потому всеобщие формы «вещей в себе» выступают для человека непосредственно как активные формы функционирования его «неорганического тела».

Идеальное непосредственно существует только как форма (способ, образ) деятельности общественного человека (т.е. вполне предметного, материального существа), направленной во внешний мир. Поэтому если говорить о материальной системе, функцией и способом существования которой выступает идеальное, то такой системой является только обществен-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 33.
[2] Там же. С. 37.

ный человек в единстве с тем предметным миром, посредством которого он осуществляет свою специфически человеческую жизнедеятельность. Идеальное ни в коем случае не сводимо к состоянию той материи, которая находится под черепной крышей индивида, т. е. мозга. Оно есть особая функция человека как субъекта общественно-трудовой деятельности, совершающейся в формах, созданных предшествующим развитием.

Между созерцающим и мыслящим человеком и природой самой по себе существует очень важное опосредствующее звено, через которое природа превращается в мысль, а мысль — в тело природы. Это — практика, труд, производство. Именно производство (в самом широком смысле слова) превращает предметы природы в предмет созерцания и мышления. «Даже предметы простейшей «чувственной достоверности» даны ему (человеку.— *Э. И.*) только благодаря общественному развитию, благодаря промышленности и торговым сношениям» [1].

Поэтому-то, говорит Маркс, Фейербах и остается на точке зрения созерцания природы и «никогда не достигает понимания чувственного мира как совокупной, живой, чувственной *деятельности* составляющих его индивидов» [2], не видит, что предмет его созерцания есть продукт совокупного человеческого труда. И чтобы выделить образ природы самой по себе, надо затратить несколько больше труда и усилий, чем простые усилия «незаинтересованности», эстетически развитого созерцания.

В непосредственном же созерцании объективные черты «природы в себе» переплетены с теми чертами и формами, которые наложены на нее преобразующей деятельностью человека. И более того, все чисто объективные характеристики природного материала даны созерцанию сквозь тот образ, который природный материал приобрел в ходе и в результате субъективной деятельности общественного человека. Созерцание непосредственно имеет дело не с объектом, а с предметной деятельностью, его преобразующей, и с результатами этой субъективной (практической) деятельности.

Поэтому-то чисто объективная картина природы человеку раскрывается не в созерцании, а только через деятельность и в деятельности общественно производящего свою жизнь человека, общества. Мышление, задавшееся целью нарисовать образ природы самой по себе, должно это обстоятельство полностью учитывать.

Ибо та же самая деятельность, которая преобразует (изменяет, а иногда и искажает) «подлинный образ» природы, только и может показать, каков он до и без «субъективных искажений». Следовательно, только практика способна разрешить вопрос, какие черты предмета, данного в созерцании, принадлежат самому предмету природы, а какие привнесены преобразующей деятельностью человека, т. е. субъектом.

Поэтому «вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью,— вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления,— записал К. Маркс во втором тезисе о Фейербахе.— Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто *схоластический* вопрос» [3].

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 42.
[2] Там же. С. 44.
[3] Там же. С. 1—2.

Здесь и заключается решение многих трудностей, стоявших и стоящих перед философией.

Анализируя вопрос об отношении производства к потреблению, т. е. политико-экономическую, а отнюдь не психологическую проблему, Маркс сформулировал ее так: «И если ясно, что производство доставляет потреблению предмет в его внешней форме, то столь же ясно, что потребление *полагает* предмет производства *идеально*, как внутренний образ, как потребность, как влечение и как цель»[1]. Но потребление, как показывает Маркс, есть лишь внутренний момент производства, или само производство, поскольку оно создает не только внешний предмет, но и субъекта, способного производить и воспроизводить этот предмет, а затем потреблять его соответствующим образом. Иными словами, производство создает саму форму активной деятельности человека, или способность создавать предмет определенной формы и использовать его по назначению, т. е. по роли и функции в общественном организме. В виде активной, деятельной способности человека как агента общественного производства предмет как продукт производства существует идеально, т. е. как внутренний образ, как потребность, как побуждение и цель человеческой деятельности.

Идеальное есть поэтому не что иное, как форма вещи, но вне вещи, а именно в человеке, в форме его активной деятельности существующая, общественно определенная форма активности человеческого существа. В природе самой по себе, в том числе и в природе человека, как биологического существа, идеального нет. По отношению к естественно-природной организации человеческого тела оно имеет такой же внешний характер, как и по отношению к тому материалу, в котором оно реализуется, опредмечивается в виде чувственно воспринимаемой вещи. Так, форма кувшина, возникающего под руками гончара, не заключалась заранее ни в куске глины, ни в прирожденной анатомо-физиологической организации тела индивидуума, действующего в качестве гончара. Лишь поскольку человек тренирует органы своего тела на предметах, создаваемых человеком для человека, он только и становится носителем активных форм общественно-человеческой деятельности, создающей соответствующие предметы.

Ясно, что идеальное, т. е. активная общественно-человеческая форма деятельности, непосредственно воплощено, или, как теперь любят говорить, «закодировано», в виде нервно-мозговых структур коры мозга, т. е. вполне материально. Но материальное бытие идеального не есть само идеальное, а только форма его выражения в органическом теле индивида. Идеальное само по себе — это общественно определенная форма жизнедеятельности человека, соответствующая форме ее предмета и продукта. Пытаться объяснять идеальное из анатомо-физиологических свойств тела мозга — такая же нелепая затея, как и попытка объяснить денежную форму продукта труда из физико-химических особенностей золота. Материализм в данном случае заключается вовсе не в том, чтобы отождествить идеальное с теми материальными процессами, которые происходят в голове. Материализм здесь выражается в том, чтобы понять, что идеальное как общественно определенная форма деятельности человека, создающей предмет той или иной формы, рождается и существует не в голове, а с помощью головы в реальной предметной деятельности человека как действительного агента общественного производства.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. I. С. 28.

Поэтому и научные определения идеального получаются на пути материалистического анализа «анатомии и физиологии» общественного производства материальной и духовной жизни общества и ни в коем случае не анатомии и физиологии мозга как органа тела индивида. Именно мир продуктов человеческого труда в постоянно возобновляющемся акте его воспроизводства есть, как говорил Маркс, «чувственно представшая перед нами человеческая *психология*», та психологическая теория, для которой эта «*раскрытая* книга» человеческой психологии неизвестна, не может быть настоящей наукой[1]. Когда Маркс определяет идеальное как «материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней», он отнюдь не понимает эту «голову» натуралистически, естественнонаучно. Здесь имеется в виду общественно развитая голова человека, все формы деятельности которой, начиная с форм языка, его словарного запаса и синтаксического строя и кончая логическими категориями, суть продукты и формы общественного развития. Только будучи выражено в этих формах, внешнее, материальное превращается в общественный факт, в достояние общественного человека, т. е. в идеальное.

Непосредственно преобразование материального в идеальное состоит в том, что внешний факт выражается в языке — в «непосредственной деятельности мысли» (Маркс). Но язык сам по себе есть столь же мало идеальное, как и нервно-физиологическая структура мозга. Он лишь форма выражения идеального, его вещественно-предметное бытие. Поэтому неопозитивизм (Витгенштейн, Карнап * и им подобные), отождествляющий мышление (т. е. идеальное) с языком, с системой терминов и высказываний, совершает ту же самую натуралистическую ошибку, что и учения, отождествляющие идеальное со структурами и функциями мозговой ткани. Здесь также за идеальное принимается лишь форма его вещественного выражения. Материальное действительно «пересаживается» в человеческую голову, а не просто в мозг как орган тела индивида, во-первых, лишь в том случае, если оно выражено в непосредственно общезначимых формах языка (понимаемого в широком смысле слова, включая язык чертежей, схем, моделей и проч.), и, во-вторых, если оно преобразовано в активную форму деятельности человека с реальным предметом (а не просто в «термин» или «высказывание» как вещественное тело языка). Иначе говоря, предмет оказывается идеализованным лишь там, где создана способность активно воссоздать его, опираясь на язык слов и чертежей, где создана способность превращать слово в дело, а через дело — в вещь.

Это прекрасно понимал Спиноза. Недаром он связывал адекватные идеи, выражаемые словами языка, как раз с умением воспроизводить в реальном пространстве заданную словами форму. Именно отсюда он выводил различие между определением, выражающим существо дела, т. е. идеальный образ объекта, и номинально-формальной дефиницией, фиксирующей более или менее случайно выхваченное свойство объекта, его внешний признак. Например, круг можно определить как «фигуру, у которой линии, проведенные от центра к окружности, равны». Однако такая дефиниция «совсем не выражает сущности круга, а только некоторое его свойство», к тому же свойство производное, вторичное. Другое дело, когда дефиниция будет заключать в себе «ближайшую причину вещи». Тогда круг должен быть определен следующим образом: «...фигура, описываемая какой-либо линией, один конец которой закреплен, а дру-

---

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 123.

гой подвижен...»[1] Последняя дефиниция задает способ построения вещи в реальном пространстве. Здесь номинальное определение возникает вместе с реальным действием мыслящего тела по пространственному контуру объекта идеи. В таком случае человек и владеет адекватной идеей, т. е. идеальным образом вещи, а не только знаками, выраженными в словах. Это — глубокое, притом материалистическое понимание природы идеального. Идеальное существует там, где налицо способность воссоздать объект в пространстве, опираясь на слово, на язык, в сочетании с потребностью в объекте, плюс материальное обеспечение акта созидания.

Определение идеального, таким образом, сугубо диалектично. Это то, чего нет и вместе с тем есть, то, что не существует в виде внешней, чувственно воспринимаемой вещи и вместе с тем существует как деятельная способность человека. Это бытие, которое, однако, равно небытию, или наличное бытие внешней вещи в фазе ее становления в деятельности субъекта, в виде его внутреннего образа, потребности, побуждения и цели. Именно поэтому идеальное бытие вещи и отличается от ее реального бытия, как и от тех телесно-вещественных структур мозга и языка, посредством которых оно существует «внутри» субъекта. От структур мозга и языка идеальный образ предмета принципиально отличается тем, что он — форма внешнего предмета. От внешнего же предмета идеальный образ отличается тем, что он предметен непосредственно не во внешнем веществе природы, а в органическом теле человека и в теле языка как субъективный образ. Идеальное есть, следовательно, субъективное бытие предмета, или «инобытие» предмета,— бытие одного предмета в другом и через другое, как выражал такую ситуацию Гегель.

Идеальное как форма деятельности общественного человека существует там, где происходит, по выражению Гегеля, процесс «снятия внешности», т. е. процесс превращения тела природы в предмет деятельности человека, в предмет труда, а затем в продукт труда. То же самое можно выразить и по-другому: форма внешней вещи, вовлеченной в процесс труда, «снимается» в субъективной форме предметной деятельности; последняя же предметно фиксируется в субъекте в виде механизмов высшей нервной деятельности. А затем обратная очередь тех же метаморфоз — словесно выраженное представление превращается в дело, а через дело — в форму внешней, чувственно созерцаемой вещи, в вещь. Эти два встречных ряда метаморфоз реально замкнуты на цикл: вещь — дело — слово — дело — вещь. В постоянно возобновляющемся циклическом движении только и существует идеальное, идеальный образ вещи.

Непосредственно идеальное осуществляется в символе и через символ, т. е. через внешнее, чувственно воспринимаемое, видимое или слышимое тело слова. Но данное тело, оставаясь самим собой, в то же время оказывается бытием другого тела и в качестве такового — его «идеальным бытием», его значением, которое совершенно отлично от его непосредственно воспринимаемой ушами или глазами телесной формы. Слово как знак, как название не имеет ничего общего с тем, знаком чего оно является. Это «общее» обнаруживается только в акте превращения слова в дело, а через дело — в вещь (а затем и в обратном процессе), в практике и усвоении ее результатов.

Человек существует как человек, как субъект деятельности, направленной на окружающий мир и на самого себя, с тех пор и до тех пор, пока он

[1] *Спиноза.* Избр. произв. Т. 1. С. 352.

активно производит свою реальную жизнь в формах, созданных им самим, его собственным трудом. И труд, реальное преобразование окружающего мира и самого себя, совершающееся в общественно развитых и общественно узаконенных формах, как раз и есть тот процесс — совершенно независимо от мышления начинающийся и продолжающийся,— внутри которого в качестве его метаморфозы рождается и функционирует идеальное, совершается идеализация действительности, природы и общественных отношений, рождается язык символов как внешнее тело идеального образа внешнего мира. Здесь — тайна идеального, и здесь же — ее разгадка.

Чтобы сделать понятнее как суть этой тайны, так и способ, которым ее разрешил Маркс, проанализируем типичнейший случай идеализации действительности, или акт рождения идеального — политико-экономический феномен цены. «Цена, или денежная форма товаров, как и вообще их стоимостная форма, есть нечто, отличное от их чувственно воспринимаемой реальной телесной формы, следовательно — форма лишь идеальная, существующая лишь в представлении» [1]. Прежде всего обратим внимание, что цена есть объективная категория, а не психо-физиологический феномен. И однако, цена — «форма лишь идеальная». Именно в этом заключается материализм марксовского понимания цены. Идеализм же, напротив, состоит в утверждении, что цена, поскольку она форма лишь идеальная, существует только как субъективно-психический феномен. Последнее толкование цены дал не кто иной, как Беркли, выступавший не только как философ, но и как экономист.

Подвергая критике идеалистическое понимание денег, Маркс показал, что цена есть стоимость продукта труда человека, выраженная в деньгах, например в известном количестве золота. Но золото само по себе,

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 105.

В русском переводе этого принципиально важного определения (ведь речь идет ни больше ни меньше как об идеальности формы стоимости вообще) допущена очень досадная неточность, из-за которой может возникнуть впечатление, будто цена, как и форма стоимости вообще, существует исключительно в воображении, в субъективном представлении человека, в его фантазирующей голове. Между тем, что видно из контекста абзаца, речь идет совсем о другом: о том, что в виде цены стоимость одного товара (скажем, холста) представлена, т. е. выражена, не непосредственно, а только через другой товар, посредством отношения его к денежному товару, к золоту. Иначе говоря, стоимость представлена не в голове, а в золоте. Цена и есть стоимость холста, представленная в известном количестве золота, выраженная через равенство с золотом, выявленная через отношение к нему. Такая форма проявления и именуется у Маркса «идеальной, или представленной», а не «существующей лишь в представлении». Имеющийся перевод зачеркивает, по существу, объективную диалектику, которую Маркс вскрывает в отношении между стоимостью и ее денежным выражением, т. е. ценой.

Немецкое слово «представлена» фигурирует тут не в субъективно-психологическом значении, а в том значении, которое и в русском, и в немецком языке связано со словом «представитель», «представительство». Эту этимологическую тонкость чрезвычайно важно иметь в виду, читая страницы «Капитала», трактующие о денежной форме представления стоимости, о форме выражения стоимости в золоте или в другом денежном товаре. Речь все время идет вовсе не о тех «представлениях», которые имеют о стоимости товаровладельцы и экономисты, а о явлении стоимости в виде цены, об объективной форме проявления стоимости в сфере товарно-денежных отношений, а не в «голове», не в «представлении» (воображении) товаровладельца или экономиста, не об иллюзиях, которые порождаются объективной формой представления стоимости. Эти иллюзии воображения Маркс анализирует в другом месте, в главе о товарном фетишизме.

от природы, не есть деньги. Деньгами оно оказывается, лишь поскольку исполняет своеобразную общественную функцию — меры стоимости всех товаров и в качестве таковой функционирует в системе общественных отношений между людьми в процессе производства и обмена продуктов. Отсюда и идеальность формы цены. Золото в процессе обращения, оставаясь самим собой, тем не менее непосредственно оказывается формой существования и движения некоторого «другого», представляет и замещает в процессе товарно-денежного кругооборота это «другое», оказываясь его метаморфозой. «...В *цене* товар, с одной стороны, вступает в отношение к деньгам как к чему-то вне его сущему, и, во-вторых, он сам *идеально* положен как деньги, так как деньги имеют отличную от него реальность... Наряду с реальными деньгами товар существует теперь как идеально положенные деньги» [1]. «После того как деньги реально полагаются как товар, товар идеально полагается как деньги» [2].

Идеальное полагание, или полагание реального продукта как идеального образа другого продукта, совершается в процессе обращения товарных масс. Оно возникает как средство разрешения противоречий, вызревших в ходе процесса обращения, внутри его (а не внутри головы, хотя и не без помощи головы), как средство удовлетворения потребности, назревшей в товарном кругообороте. Потребность, выступающая в виде неразрешенного противоречия товарной формы, удовлетворяется, разрешается тем, что один товар «исторгается» из их равноправной семьи и превращается в непосредственно общественный эталон общественно необходимых затрат труда. Задача, как говорит Маркс, возникает тут вместе со средствами ее решения.

В реальном обмене уже до появления денег (до превращения золота в деньги) складывается такая ситуация: «Оборот товаров, в котором товаровладельцы обменивают свои собственные изделия на различные другие изделия и приравнивают их друг к другу, никогда не совершается без того, чтобы при этом различные товары различных товаровладельцев в пределах их оборотов не обменивались на один и тот же третий товар и не приравнивались ему как стоимости. Такой третий товар, становясь эквивалентом для других различных товаров, непосредственно приобретает всеобщую, или общественную, форму эквивалента...» [3] Так и возникает возможность и необходимость выражать взаимоменовое отношение двух товаров через меновую стоимость третьего, причем последний непосредственно в реальный обмен уже не вступает, а служит только общей мерой стоимости реально обмениваемых товаров. И поскольку «третий товар», хотя он телесно в обмен не вступает, все же в акте обмена участвует, поскольку он и присутствует здесь только идеально, т. е. в представлении, в уме товаровладельцев, в речи, на бумаге и т. д. Но тем самым он превращается в символ, именно в символ общественных отношений между людьми.

С этим обстоятельством и связаны все нелепые теории денег и стоимости, сводящие стоимость и ее формы к чистой символике, к названию отношений, к конвенционально или законодательно учреждаемому знаку. Названные теории по логике своего рождения и построения органически родственны (и схожи с ними, как близнецы) тем философско-логическим учениям, которые, не умея понять акта рождения идеального из процесса предметно-практической деятельности общественного

---

[1] Архив Маркса и Энгельса. М., 1935. Т. IV. С. 157.
[2] Там же. С. 159.
[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 98.

человека, в итоге объявляют формы выражения идеального в речи, в терминах и высказываниях конвенциональными феноменами *, за которыми, однако, стоит нечто мистически неуловимое — то ли «переживание» неопозитивистов, то ли «экзистенция» экзистенциалистов, то ли интуитивно ухватываемая бестелесно — мистическая «эйдетическая сущность» Гуссерля. Маркс основательно раскрыл крайнюю бессодержательность и пустоту логики возникновения подобных теорий идеального и его сведения к символу, к знаку беспредметных отношений (или связей как таковых, связей без вещественного субстрата). «То обстоятельство, что товары в своих ценах превращаются в золото только идеально, а золото поэтому только идеально превращается в деньги, послужило причиной появления теории *идеальной денежной единицы измерения*. Так как при определении цены золото и серебро функционируют только как мысленно представляемое золото и серебро, только как счетные деньги, то стали утверждать, что названия фунт стерлингов, шиллинг, пенс, талер, франк и т. д. обозначают не весовые части золота, или серебра, или каким-либо иным образом овеществленный труд, а обозначают, наоборот, идеальные атомы стоимости» [1]. А далее уже легко было перейти к представлению, согласно которому цены товаров суть просто названия отношений или пропорций, чистые знаки.

Таким образом, объективные экономические явления превращаются в простые символы, за которыми скрывается воля как их субстанция, представление как «внутреннее переживание» индивидуального «Я», толкуемого в духе Юма и Беркли. Точно по такой же схеме современные идеалисты в логике превращают термины и высказывания (словесную оболочку идеального образа предмета) в простые названия отношений, в которые ставит «переживания» единичного человека символизирующая деятельность языка. Логические отношения превращаются просто в названия связей (чего с чем — неизвестно).

Надо специально подчеркнуть, что идеальное превращение товара в золото, а тем самым золота в символ общественных отношений происходит и по времени, и по существу раньше, чем реальное превращение товара в деньги, т. е. в звонкую монету. Мерой стоимости товаров золото становится раньше, чем средством обращения, а значит, функционирует в качестве денег сначала чисто идеально. «Деньги приводят в обращение лишь товары, которые *идеально* не только в голове индивида, но и в представлении общества (непосредственно — участников процесса покупки и продажи) уже превращены в деньги» [2].

Это принципиально важный пункт марксистского понимания не только феномена цены, но и проблемы идеального, проблемы идеализации действительности вообще. Дело в том, что акт обмена всегда предполагает уже сложившуюся систему опосредованных вещами отношений между людьми и выражается в том, что одна из чувственно воспринимаемых вещей «исторгается» из системы и, не переставая функционировать в ней в качестве отдельного, чувственно воспринимаемого тела, превращается в представителя любого другого тела, в чувственно воспринимаемое тело идеального образа. Оставаясь самой собою, «исторгнутая» вещь в то же время оказывается внешним воплощением другой вещи, но не ее чувственно воспринимаемого облика, а ее сути, т. е. закона ее существования внутри той системы, которая вообще создает анализи-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 13. С. 60—61.
[2] Архив Маркса и Энгельса. Т. IV. С. 151.

руемую ситуацию. Данная вещь тем самым превращается в символ, значение которого все время остается вне его непосредственно воспринимаемого облика, в других чувственно воспринимаемых вещах и обнаруживается лишь через всю систему отношений других вещей к данной вещи или, наоборот, данной вещи — ко всем другим. Если же сию вещь реально изъять, «исторгнуть» из системы, она утрачивает свою роль — значение символа — и превращается вновь в обыкновенную чувственно воспринимаемую вещь наряду с другими такими же вещами.

Следовательно, ее существование и функционирование в качестве символа принадлежали не ей как таковой, а лишь той системе, внутри которой она приобретает свои свойства. Принадлежащие ей от природы свойства к ее бытию в качестве символа не имеют поэтому никакого отношения. Телесная, чувственно воспринимаемая оболочка, «тело» символа (тело той вещи, которая превращена в символ) для ее бытия в качестве символа является чем-то совершенно несущественным, мимолетным, временным; «функциональное бытие» такой вещи полностью поглощает, как выражается Маркс, ее «материальное бытие» [1]. И далее: материальное тело вещи приводится в согласие с ее функцией. В результате символ превращается в знак, т. е. в предмет, который сам по себе не значит уже ничего, а только представляет, выражает другой предмет, с которым он сам не имеет ничего общего (как название вещи с самой вещью). Диалектика превращения вещи в символ, а символа в знак и прослежена в «Капитале» на примере возникновения и эволюции денежной формы стоимости.

Функциональное же существование символа заключается именно в том, что он представляет не себя, а другое и является средством, орудием выявления сути других чувственно воспринимаемых вещей, т. е. их всеобщего, общественно-человеческого организма. Иными словами, функция символа состоит как раз в том, чтобы быть телом идеального образа внешней вещи, точнее — закона ее существования, всеобщего. Символ, изъятый из реального процесса обмена веществ между общественным человеком и природой, перестает вообще быть и символом, телесной оболочкой идеального образа. Из его тела улетучивается его «душа», ибо таковой была именно предметная деятельность общественного человека, осуществлявшая обмен веществ между очеловеченной и девственной природой.

Без идеального образа человек вообще не может осуществлять обмен веществ с природой, а индивид не может оперировать вещами, вовлеченными в процесс общественного поизводства. Идеальный же образ требует для своего осуществления вещественного материала, в том числе языка. Поэтому труд рождает потребность в языке, а затем и сам язык.

Когда человек действует с символом или со знаком, а не с предметом, опираясь на символ и знак, он и действует не в идеальном, а лишь в словесном плане. Очень часто случается, что вместо того, чтобы с помощью термина раскрыть действительную суть вещи, индивид видит только сам термин с его традиционным значением, видит только символ, его чувственно воспринимаемое тело. В таком случае языковая символика из могучего орудия реального действия с вещами превращается в фетиш, загораживающий своим телом ту реальность, которую она представляет. И тогда вместо того, чтобы понимать и сознательно изменять внешний мир сообразно его всеобщим законам, выраженным в виде идеаль-

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 140.

ного образа, человек начинает видеть и изменять лишь словесно-терминологическое выражение и думает при этом, что он изменяет сам мир.

В фетишизации словесного бытия идеального Маркс и Энгельс уличили левогегельянскую философию эпохи ее разложения. Такая фетишизация словесного бытия и вместе с тем системы общественных отношений, которую оно представляет, оказывается абсолютно неизбежным финалом всякой философии, не понимающей, что идеальное рождается и воспроизводится только процессом предметно-практической деятельности общественного человека и что в этом процессе оно только и существует. В противном случае как раз и возникает та или иная форма фетишизации и внешнего мира, и символики.

Данное, налично сложившееся состояние общественных отношений, с одной стороны, наличное выражение их в языке, терминологии и синтаксических структурах — с другой, начинают казаться такими же «святыми», как идолы для дикаря, как крест для христианина, т. е. единственно возможными воплощениями идеального, его подлинным, хотя и несколько искаженным земными условиями, обликом. Самое комическое в том, что любая разновидность фетишизации словесно-символического существования идеального не схватывает самого идеального как такового. Она фиксирует результаты человеческой деятельности, но не самую деятельность человека. Поэтому она схватывает не само идеальное, а только его отчужденные во внешних предметах или в языке застывшие продукты. И не удивительно: идеальное, как форма человеческой деятельности, и существует только в деятельности, а не в ее результатах, ибо деятельность и есть постоянное, длящееся отрицание наличных, чувственно воспринимаемых форм вещей, их изменение, их снятие в новых формах, протекающее по всеобщим закономерностям, выраженным в идеальных формах. Когда предмет создан, потребность общества в нем удовлетворена, а деятельность угасла в ее продукте, умерло и самое идеальное.

Идеальный образ, скажем, хлеба возникает в представлении голодного человека или пекаря. В голове сытого человека, занятого строительством дома, не возникает идеальный хлеб. Но если взять общество в целом, в нем всегда наличествует и идеальный хлеб, и идеальный дом, и любой идеальный предмет, с которым имеет дело человек в процессе производства и воспроизводства своей материальной жизни. Вследствие этого в человеке идеализирована вся природа, а не только та ее часть, которую он непосредственно производит и воспроизводит или утилитарно потребляет. Без постоянно возобновляющейся идеализации реальных предметов человеческой жизнедеятельности, без превращения их в идеальное, а тем самым и без символизации человек вообще не может быть деятельным субъектом общественного производства.

Идеальное всегда выступает как продукт и форма человеческого труда, целенаправленного преобразования природного материала и общественных отношений, совершаемого общественным человеком. Идеальное есть только там, где есть индивид, совершающий свою деятельность в формах, заданных ему предшествующим развитием человечества. Наличием идеального плана деятельности человек и отличается от животного. « ...Самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально» [1].

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 189.

Надо еще раз отметить, что если понимать голову натуралистически, т. е. как материальный орган тела отдельного индивида, то никакой принципиальной разницы между архитектором и пчелой не окажется. Ячейка из воска, которую лепит пчела, тоже имеется «заранее», в виде формы деятельности насекомого, запрограммированной в ее нервных узлах. В этом смысле продукт деятельности пчелы тоже задан «идеально», до его реального осуществления. Однако формы деятельности животного прирождены ему, унаследованы вместе со структурно-анатомической организацией тела. Форма деятельности, которую мы можем обозначить как идеальное бытие продукта, никогда не отделяется от тела животного иначе как в виде некоего реального продукта. Принципиальное отличие деятельности человека от деятельности животного состоит именно в том, что ни одна форма этой деятельности, ни одна способность не наследуется вместе с анатомической организацией тела. Все формы деятельности (деятельные способности) передаются здесь только через формы предметов, созданных человеком для человека. Поэтому индивидуальное усвоение человечески определенной формы деятельности, т. е. идеального образа ее предмета и продукта, превращается в особый процесс, не совпадающий с предметным формированием природы. Поэтому сама форма деятельности человека превращается для человека в особый предмет, в предмет особой деятельности.

И если выше идеальное определялось как форма деятельности человека, то такое определение было, строго говоря, неполным. Оно характеризовало идеальное лишь по его предметно обусловленному содержанию. Но идеальное есть лишь там, где сама форма деятельности, соответствующая форме внешнего предмета, превращается для человека в особый предмет, с которым он может действовать особо, не трогая и не изменяя до поры до времени реального предмета. Человек, и только человек, перестает «сливаться» с формой своей жизнедеятельности, он отделяет ее от себя и, ставя перед собой, превращает в представление. Так как внешняя вещь вообще дана человеку, лишь поскольку она вовлечена в процесс его деятельности, в итоговом продукте — в представлении — образ вещи всегда сливается с образом той деятельности, внутри которой функционирует эта вещь.

Здесь и заключена гносеологическая основа отождествления вещи с представлением, реального — с идеальным, т. е. гносеологический корень идеализма любого вида и оттенка. Правда, само по себе опредмечивание формы деятельности, в результате которого создается возможность принять ее за форму вещи и, наоборот, форму вещи — за продукт и форму субъективной деятельности, за идеальное, еще не есть идеализм. Этот реальный факт превращается в ту или иную разновидность идеализма или фетишизма лишь на почве определенных социальных условий, конкретнее — на почве стихийного разделения труда, где форма деятельности навязывается индивиду насильно, не зависимыми от него и непонятными ему социальными процессами. Овеществление социальных форм человеческой деятельности, характерное для товарного производства (товарный фетишизм), совершенно аналогично религиозному отчуждению деятельных человеческих способностей в представлении о богах. Подобная аналогия осознается достаточно ясно уже в пределах объективно-идеалистического взгляда на природу идеального. Так, молодой Маркс, еще будучи левогегельянцем, отмечал, что все древние боги обладали таким же «действительным существованием», как и деньги. «Разве не властвовал древний Молох? Разве Аполлон Дельфийский не был действительной силой в жизни греков? Здесь даже критика Кан-

та ничего поделать не может. Если кто-нибудь представляет себе, что обладает сотней талеров, если это представление не есть для него произвольное, субъективное представление, если он верит в него,— то для него эти сто воображаемых талеров имеют такое же значение... как воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда общего или скорее общественного представления людей?» [1]

Однако подлинная природа этой аналогии была раскрыта Марксом позже, лишь на основе материалистического понимания природы и денег и религиозных образов. «Схожесть» товарного фетишизма и религиозного отчуждения коренится в действительной связи общественных представлений людей с их реальной деятельностью, с формами практики, в активной роли идеального образа (представления). Человек способен изменять форму своей деятельности (или идеальный образ внешней вещи), не трогая до поры до времени самой вещи. Но только потому, что он может отделить от себя идеальный образ, опредметить его и действовать с ним, как с вне себя существующим предметом. Вспомним еще раз о примере с архитектором, приводимом Марксом. Архитектор строит дом не просто в голове, а с помощью головы, в плане представления на ватмане, на плоскости чертежной доски. Он тем самым изменяет свое внутреннее состояние, вынося его вовне и действуя с ним как с отличным от себя предметом. Изменяя таковой, он потенциально изменяет и реальный дом, т. е. изменяет его идеально, в возможности. Это значит, что архитектор изменяет один чувственно воспринимаемый предмет вместо другого.

Иными словами, деятельность в плане представления, изменяющая идеальный образ предмета, есть также чувственно-предметная деятельность, преобразующая чувственно воспринимаемый облик той вещи, на которую она направлена. Только вещь-то здесь изменяется особая; она — только опредмеченное представление, или форма деятельности человека, зафиксированная как вещь. Это обстоятельство и создает возможность смазывать принципиальное философско-гносеологическое различие между материальной деятельностью и деятельностью теоретика и идеолога, непосредственно изменяющего лишь словесно-знаковое опредмечивание идеального образа.

Человек не может передать другому человеку идеальное как таковое, как чистую форму деятельности. Можно хоть сто лет наблюдать за действиями живописца или инженера, стараясь перенять способ их действий, форму их деятельности, но таким путем можно скопировать только внешние приемы их работы и ни в коем случае не сам идеальный образ, не саму деятельную способность. Идеальное, как форма субъективной деятельности, усваивается лишь посредством активной же деятельности с предметом и продуктом этой деятельности, т. е. через форму ее продукта, через объективную форму вещи, через ее деятельное распредмечивание. Идеальный образ предметной действительности поэтому и существует только как форма (способ, образ) живой деятельности, согласующаяся с формой ее предмета, но не как вещь, не как вещественно фиксированное состояние или структура.

Идеальное и есть не что иное, как совокупность осознанных индивидом всеобщих форм человеческой деятельности, определяющих, как цель и закон, волю и способность индивидов к деянию. Само собой понятно, что индивидуальная реализация идеального образа всегда связана

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 40. С. 232.

с тем или иным отклонением, или, точнее, с конкретизацией этого образа, с его корректировкой в соответствии с конкретными условиями, новыми общественными потребностями, особенностями материала и т. п. А значит, предполагает способность сознательно сопоставлять идеальный образ с реальной действительностью, еще не идеализированной. В данном случае идеальное выступает для индивида как особый предмет, который он может целенаправленно изменять в согласии с требованиями (потребностями) деятельности. Напротив, если идеальный образ усвоен индивидом лишь формально, как жесткая схема и порядок операций, без понимания его происхождения и связи с реальной (не идеализованной) действительностью, индивид оказывается неспособным относиться к такому образу критически, т. е. как к особому, отличному от себя предмету. И тогда он как бы сливается с ним, не может поставить его перед собой как предмет, сопоставимый с действительностью и изменить его в согласии с нею. В данном случае, собственно говоря, не индивид действует с идеальным образом, а, скорее, догматизированный образ действует в индивиде и посредством его. Здесь не идеальный образ оказывается деятельной функцией индивида, а, наоборот, индивид — функцией образа, господствующего над его сознанием и волей как извне заданная формальная схема, как отчужденный образ, как фетиш, как система непререкаемых правил, неизвестно откуда взятых. Такому сознанию как раз и соответствует идеалистическое понимание природы идеального.

И наоборот, материалистическое понимание оказывается естественным для человека коммунистического общества, где культура не противостоит индивиду как нечто извне заданное ему, самостоятельное и чужое, а является формой его собственной активной деятельности. В коммунистическом обществе, как показал Маркс, становится непосредственно очевидным тот факт, который в условиях буржуазного общества выявляется лишь путем теоретического анализа, рассеивающего неизбежные здесь иллюзии, что все формы культуры суть только формы деятельности самого человека. «Все, что имеет прочную форму, как, например, продукт и т. д., выступает в этом движении лишь как момент, как мимолетный момент... Условия и предметные воплощения процесса производства сами в одинаковой мере являются его моментами, а в качестве его субъектов выступают только индивиды, но индивиды в их взаимоотношениях, которые они как воспроизводят, так и производят заново. Здесь перед нами — их собственный постоянный процесс движения, в котором они обновляют самих себя в такой же мере, в какой они обновляют создаваемый ими мир богатства» [1].

Последовательно материалистическое понимание мышления, естественно, кардинальным образом меняет и подход к узловым проблемам логики, в частности к истолкованию природы логических категорий. Прежде всего Маркс и Энгельс установили, что индивиду в его созерцании дан не просто и не прямо внешний мир, каков он есть сам по себе, а лишь в процессе его изменения человеком и что, стало быть, как сам созерцающий человек, так и созерцаемый мир суть продукты истории.

Соответственно и формы мышления, категории были поняты не как простые абстракции от неисторически понимаемой чувственности, а прежде всего как отраженные в сознании всеобщие формы чувственно-предметной деятельности общественного человека. Реальный, предметный

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. II. С. 222.

эквивалент логических форм был усмотрен не просто в абстрактно-общих контурах объекта, созерцаемого индивидом, а в формах активной деятельности человека, преобразующего природу сообразно своим целям: «...существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу» [1]. Субъектом мышления здесь оказывался уже индивид в сплетении общественных отношений, общественно-определенный индивид, все формы жизнедеятельности которого даны не природой, а историей, процессом становления человеческой культуры.

Следовательно, формы человеческой деятельности (и отражающие их формы мышления) складываются в ходе истории независимо от воли и сознания отдельных лиц, которым они противостоят как формы исторически развивавшейся системы культуры. Последняя же развивается вовсе не по законам психологии, так как развитие общественного сознания не простая арифметическая сумма психических процессов, а особый процесс, в общем и целом управляемый законами развития материальной жизни общества. А они не только не зависят от воли и сознания отдельных лиц, но и, наоборот, активно детерминируют волю и сознание. Отдельный индивид всеобщие формы человеческой деятельности в одиночку не вырабатывает и не может выработать, какой бы силой абстракции он ни обладал, а усваивает их готовыми в ходе своего приобщения к культуре вместе с языком и выраженными в нем знаниями.

Поэтому психологический анализ акта отражения внешнего мира в отдельной человеческой голове не может стать способом разработки логики. Индивид мыслит лишь постольку, поскольку он уже освоил всеобщие (логические) определения, исторически сложившиеся до него и совершенно независимо от него. А развитие человеческой культуры, цивилизации психология как наука не исследует, справедливо рассматривая его как независимую от индивида предпосылку.

И если фиксация Гегелем этих фактов привела его к идеализму, то Маркс и Энгельс, усмотрев реальный (предметный) прообраз логических определений и законов в конкретно-всеобщих формах и законах предметной деятельности общественного человека, отсекли всякую возможность субъективистского толкования самой деятельности. Человек воздействует на природу не извне, «веществу природы он сам противостоит как сила природы» [2], и потому предметная деятельность человека в каждом своем звене связана и опосредствована объективными, естественными закономерностями. Человек «пользуется механическими, физическими, химическими свойствами вещей для того, чтобы в соответствии со своей целью применить их как орудия воздействия на другие вещи... Так данное самой природой становится органом его деятельности, органом, который он присоединяет к органам своего тела, удлиняя, таким образом, вопреки Библии, естественные размеры последнего» [3]. В этом как раз и заключается секрет универсальности человеческой деятельности, которую идеализм выдает за следствие разума, действующего в человеке: «Практически универсальность человека проявляется именно в той универсальности, которая всю природу превращает в его *неорганическое* тело, поскольку она служит, во-первых,

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 545.
[2] Там же. Т. 23. С. 188.
[3] Там же. С. 190.

непосредственным жизненным средством для человека, а во-вторых, материей, предметом и орудием его жизнедеятельности. Природа есть *неорганическое тело* человека, а именно — природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело» [1].

Поэтому законы человеческой деятельности и есть прежде всего законы того естественного материала, из которого построено «неорганическое тело человека», предметное тело цивилизации; законы движения и изменения предметов природы, превращенных в органы человека, в моменты процесса производства материальной жизни общества.

В труде (производстве) человек заставляет один предмет природы воздействовать на другой предмет той же природы, сообразно их собственным свойствам и закономерностям существования, и вся «хитрость» его деятельности состоит именно в умении «посредствовать» предмет с предметом. Маркс и Энгельс доказали, что логические формы и законы деятельности человека суть следствие (отражение) действительных, ни от какого мышления не зависящих законов предметно-человеческой деятельности — практики во всем ее объеме и развитии. Практика же, понятая материалистически, предстала как процесс, в движении которого каждый предмет, в него вовлеченный, функционирует (ведет себя) сообразно своим собственным закономерностям, выявляя в происходящих с ним изменениях собственную форму и меру.

Таким образом, практика человечества есть совершенно конкретный (особенный) и в то же время всеобщий процесс. Она включает в себя как свои абстрактные моменты все другие формы и виды движения материи и совершается в согласии с их законами. Поэтому общие законы изменения природы человеком оказываются и общими законами изменения самой природы, выявляемыми деятельностью человека, а не чуждыми ей предписаниями, диктуемыми извне. Всеобщие законы изменения природы человеком — это и есть всеобщие законы природы, в согласии с которыми человек только и может успешно ее изменять. Будучи осознанными, они и выступают как законы разума, как логические законы. Их «специфика» заключается как раз в их универсальности, т. е. в том, что они — законы не только субъективной деятельности (как законы физиологии высшей нервной деятельности или языка) и не только объективной реальности (как законы физики или химии), а законы, одинаково управляющие движением и объективной реальности, и субъективно-человеческой жизнедеятельности. (Это, конечно, вовсе не означает, что мышление не обладает вообще никакой «спецификой», достойной изучения. Мышление как особый процесс, обладающий специфически отличающими его от движения объективной реальности чертами, т. е. как одна из психофизиологических способностей человеческого индивидума, подлежит, разумеется, самому тщательному изучению в психологии, физиологии высшей нервной деятельности, но не в логике.) В субъективном сознании они и выступают как полномочный «представитель» прав объекта, как его всеобщий идеальный образ: «Законы логики суть отражения объективного в субъективном сознании человека» [2].

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 92.

[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 165.

ДИАЛЕКТИКА ИДЕАЛЬНОГО

> Мысль о превращении идеального в реальное *глубока:* очень важна для истории. Но и в личной жизни человека видно, что тут много правды. Против вульгарного материализма.
>
> *В. И. Ленин*

«Идеальное» — или «идеальность» явлений — слишком важная категория, чтобы обращаться с нею бездумно и неосторожно, поскольку именно с нею связано не только марксистское понимание сути идеализма, но даже и наименование его.

К идеалистическим учениям мы относим все те концепции в философии, которые в качестве исходного пункта объяснения истории и познания берут идеальное — как бы, в частности, последнее ни расшифровывалось — как сознание или как воля, как мышление или как психика вообще, как «душа» или как «дух», как «ощущение» или как «творческое начало» или как «социально организованный опыт».

Именно поэтому антиматериалистический лагерь в философии и именуется идеализмом, а не, скажем, «интеллектуализмом» или «психизмом», «волюнтаризмом» или «сознанизмом»,— это уже частные спецификации, а не всеобщие определения идеализма вообще, в какой бы особенной форме он ни выступал. «Идеальное» тут понимается во всем его объеме, в качестве полной совокупности его возможных интерпретаций, как известных уже, так и могущих еще быть изображенными.

Посему можно и нужно говорить, что сознание, например, «идеально», т. е. относится к категории «идеальных» явлений, и ни в каком случае, ни в каком смысле или отношении *не материально.* Но если вы скажете наоборот — скажете, что «идеальное» — *это и есть сознание* (психический образ, «понятие» и т. д.),— то тем самым вы внесете недопустимую путаницу в выражение принципиальной разницы (противоположности) между идеальным и материальным вообще. В само *понятие* «идеального». Ибо при таком перевертывании понятие «идеального» превращается из продуманного теоретического обозначения известной категории явлений просто-напросто в название для некоторых из них. В силу этого вы всегда рискуете попасть впросак — рано или поздно в поле вашего зрения обязательно попадет новый, еще вам неизвестный, вариант идеализма, не влезающий в ваше слишком узкое — приноровленное к специальному случаю — определение «идеального». Куда вы такой новый вид идеализма отнесете? К материализму. Больше некуда. Или же будете вынуждены менять свое понимание «идеального» и «идеализма», подправлять его с таким расчетом, чтобы избежать явных неувязок.

Иван есть человек, но человек не есть Иван. Поэтому ни в коем случае недопустимо определять общую категорию через описание одного — хотя бы и типичного — случая «идеальности».

Хлеб есть пища, и это несомненно. Но перевертывать эту истину не разрешает даже школьная логика, и фраза «пища есть хлеб» в качестве верного определения «пищи» уже никуда не годится и может показаться верной лишь тому, кто никакой другой пищи, кроме хлеба, не пробовал.

Поэтому-то вы и обязаны определить категорию «идеального» в ее всеобщем виде, а не через указание на его особенную разновидность, точно так же, как и понятие «материи» не раскрывается путем перечис-

ления известных вам на сегодняшний день естественнонаучных представлений о «материи».

Между тем такой способ рассуждения об «идеальном» можно встретить на каждом шагу,— слишком часто понятие «идеального» понимается как простой (а стало быть, и излишний) синоним других явлений, и именно тех, которые в философии как раз через понятие «идеального» теоретически и определяются. Прежде и чаще всего — это *явление сознания,* феномены *сознания.*

Вот типичный образчик такого выворачивания наизнанку верной истины: помимо и вне *сознания* идеальные явления существовать не могут, и все прочие явления материи материальны [1].

«Помимо и вне сознания» существуют, однако, такие явления, как *бессознательные* («подсознательные») мотивы сознательных действий. Оставаясь верным элементарной логике, наш автор будет вынужден отнести их в разряд *материальных* явлений, ибо «все прочие явления материи материальны». А мыслители, которые кладут эту категорию в основание своих концепций,— Эдуард Гартман, Зигмунд Фрейд, Артур Кестлер * и им подобные — с той же логической неумолимостью будут возведены в ранг материалистов. И пусть И. С. Нарский не говорит, что он понимает выражение «помимо и вне сознания» «в ином смысле», нежели общепринятый.

Путаница, как видите, получается весьма далеко идущая, и, следуя своей логике, И. С. Нарский совсем не случайно усмотрел «материализм» в сочинениях Р. Карнапа, поскольку тот занимается такой вполне безличной вещью, как «язык» с его «структурами», никак не сводимыми к явлениям индивидуального сознания (см. его статью о Р. Карнапе в «Философской энциклопедии»).

Ниже мы еще вернемся к тому, какими неприятными и неожиданными последствиями чревато такое бездумное понимание «идеального». Пока же достаточно констатировать, что если вы определяете сознание как «идеальное», то на законный вопрос: «А что вы при этом понимаете под «идеальным»?» — отвечать фразой: «Идеальное *есть сознание»,* «есть феномен (или характеристика) *сознания»* — уже никак нельзя, не уподобляясь игривой собачке, кусающей свой собственный хвост.

И. С. Нарский не одинок. Вот еще пример:

«Идеальное — это актуализированная мозгом для личности информация, это способность личности иметь информацию в чистом виде и оперировать ею... Идеальное — это психическое явление (хотя далеко не всякое психическое явление может быть обозначено (! — *Э. И.)* как идеальное); а постольку идеальное представлено всегда *только в сознательных состояниях отдельной личности...* Идеальное есть *сугубо личностное явление,* реализуемое мозговым нейродинамическим процессом определенного типа (пока еще крайне слабо исследованного)» [2].

Очень хорошо. Сказано прямо — из всех «психических» явлений к «идеальным» можно и нужно относить только те, которые представляют собой «сознательные состояния отдельной личности». Само собой понятно, что «все прочие» психические явления неизбежно попадают (как и у И. С. Нарского) в разряд явлений *материальных.*

Впрочем, и само «идеальное» тут уже исподволь истолковано как сугубо материальный — «мозговой нейродинамический» — процесс, толь-

[1] См.: *Нарский И. С.* Диалектическое противоречие и логика познания. М. 1969.

[2] *Дубровский Д. И.* Психические явления и мозг. М., 1971. С. 187, 188, 189.

ко, в отличие от «всех прочих», «пока еще крайне слабо исследованный».

Нетрудно понять, что понятие «идеального», «конкретизированное» таким способом, превращается в простое название («обозначение») этого — очень специализированного — мозгового (нейродинамического) процесса, а философская проблема отношения «идеального» к «материальному» подменяется вопросом об отношении одного нейродинамического процесса к другим нейродинамическим же процессам,— специальной проблемой физиологии высшей нервной деятельности.

Проблема «великого противостояния» идеального и материального вообще в том ее виде, в каком она ставилась и решалась философией и теоретической психологией, тем самым благополучно устраняется из сферы научного исследования. По существу, она объявляется просто-напросто донаучным, спекулятивно-философским (то бишь абстрактным) способом постановки вопроса, который при ближайшем рассмотрении оказывается сугубо «конкретным» вопросом физиологии, т. е. науки, исследующей структуры и функции мозга, т. е. факты, локализованные под черепной коробкой отдельного индивида. Естественно, что при такой интерпретации проблемы отношения идеального к материальному все определения, выработанные философией как особой наукой, оказываются для этой позиции не только «чересчур абстрактными», но и (и именно в силу своей абстрактности) слишком «широкими», а потому и «неправильными».

Поэтому Д. И. Дубровский и вынужден категорически возражать всем тем философам и психологам, которые под «идеальным» понимают что-то иное, нежели мимолетные «сознательные состояния отдельной личности», нежели «факты сознания», под которыми он понимает исключительно субъективно переживаемые (хотя бы в течение нескольких секунд) индивидом материальные состояния его собственного мозга.

Для Д. И. Дубровского (для его теоретической позиции, разумеется) совершенно безразлично, что́ именно представляют собой эти «текущие психические состояния отдельной личности» *с точки зрения философии*,— отражают они нечто объективно реальное, нечто вне головы человека существующее, или же они суть всего-навсего субъективно переживаемые мозгом его собственные имманентные «состояния», т. е. физиологически обусловленные его специфическим устройством события, по наивности принимаемые за события, *вне этого мозга* совершающиеся? Для Д. И. Дубровского и то и другое одинаково «идеально» по той причине, что и то и другое есть «субъективное проявление, *личностная обращенность* мозговых нейродинамических процессов (цит. соч., с. 189), и ничего другого собой представлять не может. Поэтому «определение идеального независимо от категории истинности, так как ложная мысль тоже есть не материальное, а идеальное явление» (там же. С. 188).

Что нашему автору до того, что философия, как особая наука, разрабатывала и разработала категорию «идеального» *именно в связи с проблемой истинности* и что только в этой связи ее определения идеального и материального вообще имели и имеют смысл? Что ему до того, что эти определения философия разработала в качестве теоретического выражения *совсем других* фактов, нежели тех, которые персонально интересуют Д. И. Дубровского как специалиста по «церебральным структурам» и «нейродинамическим процессам»?

Философию как науку никогда особенно не интересовала «личностная обращенность мозговых нейродинамических процессов», и если понимать «идеальное» в смысле Д. И. Дубровского, то эта категория в философии использовалась исключительно по недоразумению, как результат

разнообразных, но одинаково незаконных и недопустимо расширительных либо недопустимо суженных употреблений словечка «идеальное». Научная же монополия на толкование этого термина, на решение вопроса о том, что можно, а что нельзя этим именем «обозначать», принадлежит, согласно этой позиции, физиологии высшей нервной деятельности. «Личностная обращенность мозговых нейродинамических процессов» — и точка. Все остальное — от лукавого (в образе Гегеля).

Позиция Д. И. Дубровского вообще очень характерна для людей, решивших пересматривать определения понятий в определенной науке, даже не потрудившись разобраться, какой именно круг явлений (актов) данная наука до сих пор рассматривала и изучала, эти определения вырабатывая. Естественно, что такая (в данном случае физиологическая) диверсия в область любой науки не может принести никаких плодов, кроме произвольного переименования известных данной науке явлений, кроме споров в номенклатуре.

Хорошо известно, что теоретическая разработка категории «идеального» в философии была вызвана необходимостью установить, а затем и понять как раз то самое различие, которое, по Д. И. Дубровскому, «для характеристики идеального безразлично»,— различие и даже противоположность между мимолетными психическими состояниями отдельной личности, совершенно индивидуальными и не имеющими никакого всеобщего значения уже для другой личности, и всеобщими и необходимыми — и в силу этого — объективными — формами знания и познания человеком независимо от него существующей действительности (как бы последняя потом ни истолковывалась — как природа или как абсолютная идея, как материя или как божественное мышление). И уже только на почве этого важнейшего различения разыгрывается вся тысячелетняя баталия между материализмом и идеализмом, совершается их принципиально непримиримый спор. Объявлять это различение «для характеристики идеального безразличным» можно только при условии полнейшего незнакомства с историей этого спора. Проблема идеальности всегда была аспектом проблемы объективности («истинности») знания, т. е. проблемой тех, и именно тех форм знания, которые обусловливаются и объясняются не капризами личностной психофизиологии, а чем-то гораздо более серьезным, чем-то стоящим над индивидуальной психикой и совершенно от нее не зависящим. Например, математические истины, логические категории, нравственные императивы и идеи правосознания, то бишь «вещи», имеющие принудительное значение для любой психики и силу ограничивать ее индивидуальные капризы.

Вот эта-то своеобразная категория явлений, обладающих особого рода объективностью, т. е. совершенно очевидной независимостью от индивида с его телом и «душой», принципиально отличающейся от объективности чувственно воспринимаемых индивидом единичных вещей, и была когда-то «обозначена» философией как *идеальность* этих явлений, как *идеальное* вообще. В этом смысле идеальное (то, что относится к миру «идей») фигурирует уже у Платона, которому человечество и обязано как выделением этого круга явлений в особую категорию, так и ее названием. «Идеи» Платона — это не просто любые состояния человеческой «души» («психики») — это непременно *универсальные,* общезначимые образы-схемы, явно противостоящие отдельной «душе» и управляемому ею человеческому телу как обязательный для каждой «души» *закон*, с требованиями коего каждый индивид с детства вынужден считаться куда более осмотрительно, нежели с требованиями своего собственного единичного тела, с его мимолетными и случайными состояниями.

Как бы сам Платон ни толковал далее происхождение этих безличных всеобщих прообразов-схем всех многообразно варьирующихся единичных состояний «души», *выделил* он их в особую категорию совершенно справедливо, на бесспорно фактическом основании,— все это — *всеобщие нормы той культуры,* внутри которой просыпается к сознательной жизни отдельный для себя закон своей собственной жизнедеятельности. Это и нормы бытовой культуры, и грамматически-синтаксические нормы языка, на котором он учится говорить, и «законы государства», в котором он родился, и нормы мышления о вещах окружающего его с детства мира и т. д. и т. п. Все эти нормативные схемы он должен усваивать как некоторую, явно отличную от него самого (и от его собственного мозга, разумеется) особую «действительность», в самой себе к тому же строго организованную... Выделив явления этой особой действительности, неведомой животному и человеку в первобытно-естественном состоянии, в специальную категорию, Платон и поставил перед человечеством реальную — и очень нелегкую — проблему — проблему «природы» этих своеобразных явлений — природы мира «идей», *идеального* мира.

Проблему, которая не имеет ничего общего с проблемой устройства человеческого тела, тем более устройства одного из органов этого тела — устройства мозга... Это просто-напросто не та проблема, не тот круг явлений, который заинтересует физиологов, как современных Платону, так и нынешних.

Можно, конечно, назвать «идеальным» что-то другое, например «нейродинамический стереотип определенного, хотя еще и крайне слабо исследованного, типа», но от такого переименования ни на миллиметр не двинется вперед решение той проблемы, которую действительно очертил, обозначив ее словом «идеальное», философ Платон, т. е. понимание того самого круга фактов, ради четкого обозначения которого он это слово ввел...

Правда, позднее — и именно в русле однобокого эмпиризма (Локк, Беркли, Юм и их наследники) — словечко «идея» и производное от него прилагательное «идеальное» опять превратились в простое собирательное название для любого психического феномена, для любого, хотя бы и мимолетного, психического состояния отдельной «души», и это словоупотребление тоже приобрело силу достаточно устойчивой традиции, дожившей, как мы видим, и до наших дней. Но это было связано как раз с тем, что узкоэмпирическая традиция в философии просто-напросто устраняет реальную проблему, выставленную Платоном, не понимая ее действительной сути и просто отмахиваясь от нее как от беспочвенной выдумки. Поэтому и словечко «идеальное» звучит тут: существующее «не на самом деле», а только в воображении, только в виде психического состояния отдельной личности.

Эта — и терминологическая, и теоретическая — позиция крепко связана с тем представлением, будто «на самом деле» существуют лишь отдельные, единичные, чувственно воспринимаемые «вещи», а *всякое всеобщее* есть лишь фантом воображения, лишь психический (либо психофизиологический) феномен, и оправдано лишь постольку, поскольку он снова и снова повторяется во многих (или даже во всех) актах восприятия единичных вещей единичным же индивидом и воспринимается этим индивидом как некоторое «сходство» многих чувственно воспринимаемых вещей, как тождество переживаемых отдельной личностью своих собственных психических состояний...

Тупики, в которые заводит философию эта немудреная позиция,

хорошо известны каждому, кто хоть сколько-нибудь знаком с критикой однобокого эмпиризма представителями немецкой классической философии, и потому нет нужды эту критику воспроизводить. Отметим, однако, то обстоятельство, что интересы критики этого взгляда по существу, а вовсе не терминологические капризы, вынудили Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля отвергнуть эмпирическое толкование «идеального» и обратиться к специально-теоретическому анализу этого важнейшего понятия. Дело в том, что простое отождествление «идеального» с «психическим вообще», обычное для XVII—XVIII веков, не давало возможности даже просто четко сформулировать специально-философскую проблему, нащупанную уже Платоном,— проблему объективности всеобщего, объективности всеобщих (теоретических) определений действительности, т. е. природу факта их абсолютной независимости от человека и человечества, от специального устройства человеческого организма, его мозга и его психики с ее индивидуально-мимолетными состояниями,— иначе говоря, проблему *истинности* всеобщего, понимаемого *как закон,* остающийся инвариантным во всех многообразных изменениях «психических состояний» — и не только «отдельной личности», а и целых духовных формаций, эпох и народов.

Собственно, только здесь проблема «идеального» и была поставлена во всем ее действительном объеме и во всей ее диалектической остроте, как проблема отношения идеального вообще к материальному вообще.

Пока под «идеальным» понимается все то, и только то, что имеет место в индивидуальной психике, в индивидуальном сознании, в голове отдельного индивида, а все остальное относится в рубрику «материального» (этого требует элементарная логика),— к царству «материальных явлений», к коему принадлежат солнце и звезды, горы и реки, атомы и химические элементы и все прочие чисто природные явления, эта классификация вынуждена относить и все *вещественно зафиксированные* (опредмеченные) *формы общественного сознания,* все исторически сложившиеся и социально узаконенные *представления людей* о действительном мире, об объективной реальности.

Книга, статуя, икона, чертеж, золотая монета, царская корона, знамя, театральное зрелище и организующий его драматический сюжет — все это предметы, и существующие конечно же вне индивидуальной головы, и воспринимаемые этой головой (сотнями таких голов) как внешние, чувственно созерцаемые, телесно осязаемые «объекты».

Однако, если вы на этом основании отнесете, скажем, «Лебединое озеро» или «Короля Лира» в разряд *материальных* явлений, вы совершите принципиальную философско-теоретическую ошибку. Театральное представление — это именно *представление.* В самом точном и строгом смысле этого слова — в том смысле, что в нем *представлено* нечто иное, нечто *другое.* Что?

«Мозговые нейродинамические процессы», совершившиеся когда-то в головах П. И. Чайковского и Вильяма Шекспира? «Мимолетные психические состояния отдельной личности» или «личностей» (режиссера и актеров)? Или что-то более существенное?

Гегель на этот вопрос ответил бы: «субстанциальное содержание эпохи», то бишь духовная формация в ее существенной определенности. И такой ответ — несмотря на весь идеализм, лежащий в его основе,— был бы гораздо вернее, глубже и — главное — *ближе к материалистическому взгляду* на вещи, на природу тех своеобразных явлений, о которых тут идет речь,— о «вещах», в теле которых осязаемо *представлено нечто другое, нежели они сами.*

Что? Что такое это «нечто», *представленное* в чувственно созерцаемом теле другой вещи (события, процесса и т. д.)?

С точки зрения последовательного материализма этим «нечто» может быть только другой *материальный объект*. Ибо с точки зрения последовательного материализма в мире вообще нет и не может быть ничего, кроме движущейся материи, кроме бесконечной совокупности материальных тел, событий, процессов и состояний...

Под «идеальностью», или «идеальным», материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное — и то строго фиксируемое — соотношение между двумя (по крайней мере) материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли *представителя другого объекта*, а еще точнее — всеобщей природы этого другого объекта, всеобщей формы и закономерности *этого другого объекта*, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически-очевидных вариациях.

Несомненно, что «идеальное», понимаемое так — как всеобщая форма и закон существования и изменения многообразных, эмпирически-чувственно данных человеку явлений,— в своем «чистом виде» выявляется и фиксируется только в исторически сложившихся формах духовной культуры, в социально значимых формах своего выражения (своего «существования»).

А не в виде «мимолетных состояний психики отдельной личности», как ее далее ни толкуй — спиритуалистически бестелесно на манер Декарта или Фихте, или же грубо физикально, как «мозг», на манер Кабаниса или Бюхнера — Молешотта.

Вот эта-то сфера явлений — коллективно созидаемый людьми мир духовной культуры, внутри себя организованный и расчлененный мир исторически складывающихся и социально зафиксированных («узаконенных») *всеобщих представлений* людей о «реальном» мире,— и противостоит индивидуальной психике как некоторый очень особый и своеобразный мир — как «идеальный мир вообще», как «идеализованный» мир.

«Идеальное», понимаемое так, конечно же не может уже быть представлено просто как многократно повторенная индивидуальная психика, так как оно «конституируется» в особую — «чувственно-сверхчувственную» — реальность, в составе которой обнаруживается многое такое, чего в каждой индивидуальной психике, взятой порознь, нет и быть не может.

Тем не менее это — *мир представлений*, а не действительный (материальный) мир, как и каким он существует до, вне и независимо от человека и человечества. Это — действительный (материальный) мир, *как и каким он представлен* в исторически сложившемся и исторически изменяющемся *общественном (коллективном) сознании* людей, в «коллективном» — безличном — «разуме», в исторически сложившихся формах выражения этого «разума». В частности, в языке, в его словарном запасе, в его грамматических и синтаксических схемах связывания слов. Но не только в языке, а и во всех других формах *выражения* общественно значимых представлений, во всех других формах *представления*. В том числе и в виде *балетного* представления, обходящегося, как известно, без словесного текста...

Немецкая классическая философия потому-то и сделала огромный шаг вперед в научном уразумении природы «идеальности» (в ее действительном принципиальном противостоянии *всему материальному* — в том числе и тому материальному органу человеческого тела, с помощью коего

«идеализируется» реальный мир, т. е. мозгу, заключенному в голове человека), что впервые после Платона перестала понимать «идеальность» столь узкопсихологически, как английский эмпиризм, и хорошо поняла, что *идеальное вообще* ни в коем случае не может быть сведено к простой сумме «психических состояний отдельных лиц» и тем самым истолковано просто как собирательное название для этих «состояний».

Эта мысль у Гегеля достаточно четко выражена в той форме, что «дух вообще» — в полном объеме этого понятия — как «всеобщий дух», как «объективный дух», тем более как «абсолютный дух»,— ни в коем случае не может быть ни представлен, ни понят как многократно повторенная единичная «душа», то бишь «психика». И если проблема «идеальности» вообще совпадает с проблемой «духовного вообще», то «духовное» («идеальное») вообще и противостоит «природному» не как отдельная душа — «всему остальному», а как некоторая куда более устойчивая и прочная реальность, сохраняющаяся несмотря на то, что отдельные души возникают и исчезают, иногда оставляя в ней след, а иногда и бесследно, даже не коснувшись «идеальности», «духа»!

Гегель поэтому и видит заслугу Платона перед философией в том, что тут «реальность духа, поскольку он противоположен природе, предстала в ее высшей правде, предстала именно организацией некоторого государства» (*Гегель.* Соч. Т. 10. С. 200), а не организацией некоторой единичной души, психики отдельного лица, тем более отдельного мозга.

(Заметим в скобках, что под «государством» Гегель — как и Платон — понимает в данном случае вовсе не только известную политически-правовую организацию, не государство в современном смысле этого термина только, а всю вообще совокупность социальных установлений, регламентирующих жизнедеятельность индивида — и в ее бытовых, и нравственных, и интеллектуальных, и эстетических проявлениях,— словом, все то, что составляет своеобразную культуру «некоторого полиса», города-государства, все то, что ныне называется культурой народа вообще или его «духовной культурой» в особенности,— законы жизни данного полиса вообще; о «законах» в этом смысле и рассуждает платоновский Сократ. Это нужно иметь в виду, чтобы верно понять смысл гегелевской похвалы Платону.)

Пока же вопрос об отношении «идеального» к «реальному» понимается узкопсихологически,— как вопрос об отношении идеальной души с ее состояниями — «ко всему остальному», он попросту не может быть даже правильно и четко поставлен, не то что решен. Дело в том, что в разряд этого «всего остального» — то бишь *материального, реального,*— автоматически попадает уже другая такая же отдельная «душа», тем более — вся совокупность таких «душ», организованная в некоторую единую духовную формацию,— *духовная культура* данного народа, государства или целой эпохи, ни в коем случае, даже в пределе, не могущая быть понятой в качестве многократно повторенной «отдельной души», ибо в данном случае очевидно, что «целое» несводимо к сумме своих «составных частей», не есть просто многократно повторенная «составная часть». Замысловатая форма готического собора совсем не похожа на форму кирпича, из множества которых он построен,— то же и тут.

К тому же каждой отдельной душе уже другая такая же душа никогда и никоим образом непосредственно — как «идеальное» — и не дана, она противостоит ей лишь в виде совокупности своих *осязаемо-телесных, непосредственно-материальных проявлений* — хотя бы в виде жестов,

мимики, слов или поступков или — в наше время — еще и рисунков осциллограмм, графически изображающих электрохимическую активность мозга. Но ведь это уже не «идеальное», а его внешнее телесное выражение, проявление, так сказать, «проекция» на материю,— нечто «материальное». А собственно идеальное, согласно этому представлению, наличествует, как таковое, *лишь в интроспекции,* лишь в самонаблюдении «отдельной души», лишь как интимное психическое состояние одной-единственной — и именно «моей» — личности. Потому-то для эмпиризма вообще роковой и принципиально неразрешимой оказывается уже пресловутая проблема «другого Я» — «а есть ли оно вообще?». Последовательный эмпиризм по этой причине и не может до наших дней выкарабкаться из тупика солипсизма и вынужден принимать эту глупейшую философскую установку в качестве сознательно устанавливаемого принципа — «методологический солипсизм» Рудольфа Карнапа и всех его — может быть, и не столь откровенных — последователей.

Именно поэтому до конца проведенный эмпиризм наших дней (неопозитивизм) и объявил вопрос об отношении идеального вообще к материальному *вообще,* т. е. единственно грамотно поставленный вопрос,— «псевдопроблемой». Да, на такой зыбкой почве, как «психические состояния отдельной личности», этот вопрос нельзя даже поставить, нельзя даже вразумительно сформулировать... Невозможным становится и само понятие «идеальное вообще» (как и «материальное вообще»),— оно толкуется как «псевдопонятие», как понятие без «денотата», без предмета, как теоретическая фикция, как научно неопределимый мираж, как — в лучшем случае — терпимая гипотеза, как традиционный «оборот речи» или «модус языка»...

Своего сколько-нибудь четко очерченного теоретического содержания термин «идеальное» (как и «материальное») тем самым без остатка лишается. Он перестает быть обозначением *определенной сферы* (круга) *явлений* и становится применимым *к любому явлению, поскольку это любое явление нами «осознается»,* «психически переживается», *поскольку мы его видим, слышим, осязаем, обнюхиваем* или облизываем... И это же — *любое* — явление мы вправе «обозначать как материальное», если мы «имеем в виду», что мы видим *его* — именно что-то иное, нежели мы сами со своими психическими состояниями, поскольку мы воспринимаем это явление «как нечто отличное от нас самих». А «само по себе», т. е. независимо от того, что мы «имеем в виду», никакое явление нельзя относить ни в ту, ни в другую категорию. Любое явление «в одном отношении идеально, а в другом — материально», «в одном смысле материально, а в другом — идеально».

И прежде всего — *сознание* во всех его проявлениях. То оно идеально, то оно — материально. С какой стороны посмотреть. В одном смысле и отношении — идеально, в другом смысле и отношении — материально.

Послушаем одного из активных сторонников этой точки зрения.

«Сознание идеально и по форме и по содержанию, *если иметь в виду,* во-первых, его психическую форму, соотнесенную с познаваемым (отражаемым) содержанием (содержанием материального мира как объекта отражения), и, во-вторых, сознаваемое содержание сознания...

Сознание материально и по форме и по содержанию, *если иметь в виду* другую пару из только что намеченных сопоставлений. Но кроме того, сознание материально по форме и идеально по содержанию, в особенности *если иметь в виду* соотношение материальной формы в смысле

нейрофизиологических процессов и психического содержания в смысле «внутреннего мира» субъекта.

Таким образом, многое зависит от того, что в том или ином случае понимать под «формой» и под «содержанием». Соответственно меняются значения «идеального» и «материального»...»[1]

Понятия «идеального» и «материального» при таком же толковании перестают быть теоретическими категориями, выражающими две строго определенные *категории объективно различающихся явлений,* и становятся просто словечками, под которыми каждый раз можно «иметь в виду» то одно, то другое — смотря по обстоятельствам и в зависимости от того, «что понимать» под этими другими словечками.

Конечно, если под словом «сознание» понимать не сознание, а «нейрофизиологические процессы», то сознание оказывается «материальным». А если под «нейрофизиологическими процессами» понимать *сознание,* то нейрофизиологические процессы вам придется обозначать как насквозь *идеальное* явление.

Очень просто. Конечно, если под словом «идеальное» *иметь в виду материальное,* то... получится то же самое, как если бы мы под словом «материальное» стали «иметь в виду» *идеальное...* Что верно, то верно. Только эту игру в слова уже никак не назовешь диалектикой, тем более — материалистической. Нельзя все же забывать, что «идеальное» и «материальное» — это не просто «термины», которым можно придавать прямо противоположные значения, а принципиально противоположные *категории явлений,* достаточно строго и объективно определенных в научной философии, и что назвать сознание «материальным» — значит осуществить недопустимое смазывание границ между тем и другим, между идеализмом и материализмом. Это специально подчеркивал В. И. Ленин.

Реальная проблема взаимного превращения «идеального» и «материального», *совершающегося в ходе реального процесса,*— того самого превращения, важность исследования которого намечена Лениным,— тут чисто софистически подменяется той словесной проблемой, которая, естественно, и решается за счет чисто словесных фокусов, за счет того, что в одном случае «идеальным» именуется то, что в другом случае называется «материальным», и обратно.

Действительное материалистическое решение проблемы в ее действительной постановке (уже намечаемой Гегелем) было найдено, как известно, Марксом, который «имел в виду» совершенно реальный процесс, специфически свойственный для человеческой жизнедеятельности. Процесс, в ходе которого материальная жизнедеятельность общественного человека начинает производить уже не только материальный, но и *идеальный* продукт, начинает производить акт *идеализации* действительности (процесс превращения «материального» в «идеальное»), а затем, уже возникнув, «идеальное» становится важнейшим компонентом материальной жизнедеятельности общественного человека, и начинает совершаться уже и противоположный первому процессу — процесс материализации (опредмечивания, овеществления, «воплощения») идеального.

Эти два реально противоположных друг другу процесса в конце концов замыкаются на более или менее четко выраженные циклы, и конец одного процесса становится началом другого, противоположного, что и

---

[1] *Нарский И. С.* Диалектическое противоречие и логика познания. С. 74.

приводит в конце концов к движению по спиралеобразной фигуре со всеми вытекающими отсюда диалектическими последствиями.

Очень важно то обстоятельство, что этот процесс — процесс превращения «материального» в «идеальное», а затем и обратно, постоянно замыкающийся «на себя», на новые и новые циклы, витки спирали,— сугубо специфичен для общественно-исторической жизнедеятельности человека.

Животному с его жизнедеятельностью он несвойствен и неведом, и потому ни о какой проблеме «идеального» в применении к животному, сколь угодно высокоразвитому, речи всерьез вести нельзя.

Хотя, само собой понятно, высокоразвитое животное обладает *психикой, психической формой отражения* окружающей его среды обитания, и поэтому при желании «идеальное» можно заподозрить и у животного. Если под «идеальным» понимать вообще *психическое,* а не только ту, и именно ту, своеобразную форму, которая свойственна лишь психике человека, *общественно-человеческому «духу», человеческой* голове.

Между тем у Маркса речь идет именно об этом, и только об этом, и под «идеальным» он понимает вовсе не психическое вообще, а гораздо более конкретное образование — форму общественно-человеческой психики.

Идеальное для Маркса «есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» [1].

Нужно специально оговорить, что это важнейшее для понимания марксовской позиции положение можно верно понять только при том условии, если «иметь в виду», что оно высказано в контексте полемики *с гегелевским* толкованием «идеального» и вне этого совершенно определенного контекста свой конкретный смысл утрачивает.

И если упустить из виду этот контекст, т. е. суть принципиального различия марксовского и гегелевского толкования «идеального», и превратить марксовское положение в *дефиницию* «понятия идеального», то оно, это положение, утратив свой действительный конкретный смысл, обретет совсем другой, ему несвойственный и в нем не заключенный, т. е. будет истолковано совершенно ложно.

Очень часто оно понимается (толкуется) в вульгарно-материалистическом духе,— и очень естественно,— стоит только понять под «человеческой головой», о которой идет речь у Маркса, анатомо-физиологический орган тела особи вида «гомо сапиенс», т. е. совокупность вполне материальных явлений, локализованных под черепной крышкой отдельного индивида. Тогда все остальное получается уже автоматически. Формальную возможность такой интерпретации совершенно точно выявил и — выявив — отверг Тодор Павлов:

«Иногда толкуют его бихевиористически, причем пересадка и переработка принимаются в смысле чисто физиологических или других материальных процессов. При таком толковании мысли Маркса ее можно связать также и с автоматическим устройством и функционированием разных, составленных человеком или естественных управляющих систем. В этом случае психическое, сознание, мышление, не говоря уже о творческом мышлении, поистине оказываются понятиями ненужными...» [2]

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 21.

[2] *Павлов Т. Д.* Информация, отражение, творчество // Ленинская теория отражения и современная наука. М., 1966. С. 167—168.

И — как прямое следствие такого толкования — «идеальное» начинает интерпретироваться в терминах кибернетики, теории информации и прочих физико-математических и технических дисциплин, начинает изображаться как некоторая разновидность «кода», как результат «кодирования» и «перекодирования», преобразования одних «сигналов» в другие «сигналы» и т. д. и т. п. Естественно, что в рамки *так понимаемого* «идеального» сразу же попадают бесконечно многие чисто материальные процессы и события, наблюдаемые в блоках электротехнических устройств, машин и аппаратов, а в конце концов — все те чисто физические явления, которые так или иначе связаны фактом воздействия одной материальной системы на другую материальную систему, вызывающего в этой другой системе некоторые чисто материальные изменения.

В итоге от понятия «идеального» не остается и следа, и Тодор Павлов справедливо упрекает такой путь рассуждения в том, что он бесповоротно уводит в сторону от того предмета разговора, о котором шла речь у Маркса,— от разговора об «идеальном», т. е. о крайней абстрактности и неопределенности употребляемых при этом слов.

Не помогут в этом случае и такие термины, как «изоморфизы», «гомоморфизы», «нейродинамическая модель» и проч. Все это просто *не про то,* не о том предмете, не о той конкретно понимаемой категории явлений, которую Маркс обозначал термином «идеальное». Это просто о другом, в лучшем случае — о тех *материальных предпосылках,* без наличия которых «идеальность» — как специфическая форма отражения окружающего мира *человеческой* головой — не могла бы возникнуть и осуществляться.

Но не о самом идеальном — не о том своеобразном продукте, который получается в результате «пересадки» и «переработки» материального человеческой — и только человеческой — головой, не о тех конкретно-специфических формах, в которых «материальное вообще» представлено в этом своеобразнейшем продукте *человеческой* жизнедеятельности.

Ибо в грамотно понимаемую категорию «идеального» входят именно те, и только, те, формы отражения, которые специфически отличают человека и совершенно несвойственны и неведомы никакому животному, даже и обладающему весьма высокоразвитой высшей нервной деятельностью и психикой. Именно эти, и только эти, специфические формы отражения окружающего мира *человеческой* головой философия как наука всегда и рассматривала под названием «идеальных» форм психической деятельности, именно ради их отграничения от всех прочих она и сохраняла этот термин. В противном случае это слово вообще теряет свой конкретно-научный смысл, свое значение научной категории.

Тут точно такая же ситуация, как и с понятием «труд». Пока политическая экономия в лице своих классиков всерьез старалась разобраться в проблеме стоимости, она под «трудом» совершенно отчетливо понимала везде человеческий труд. Когда же буржуазная наука обнаружила свое банкротство и окончательно запуталась в неразрешимых противоречиях этой щекотливой проблемы, она вынуждена была встать на путь обессмысливания фундаментальных понятий трудовой теории стоимости. И тогда, сохранив термин «труд», она стала понимать под ним и работу осла, впряженного в телегу, и работу ветра, вращающего крылья мельницы, и работу пара, движущего поршень, и вообще работу всех сил природы, которые человек заставил служить себе в процессе своего труда, в процессе «производства стоимости»...

И солнце, и ветер стали (в рамках этой концепции, разумеется) производить «стоимость». И человеческий труд — тоже, наравне с ними. Но — «не только он», и главным образом — не он.

То же самое и с «идеальностью».

И совсем не случайно Маркс возвращается к проблеме «идеального» как раз в связи с проблемой стоимости, *формы стоимости*. Здесь эти проблемы оказались завязанными в один узел. Не распутав одну, нельзя было распутать и другую.

Ибо *форма стоимости*, как показывал с бесспорной очевидностью самый придирчивый теоретический анализ ее особенностей, оказывалась *идеальной*. В самом строгом и точном смысле этого понятия и выражающего сие понятие термина.

Дело в том, что «форму стоимости» может принимать на себя *любой* чувственно воспринимаемый предмет, удовлетворяющий (прямо или косвенно) человеческую потребность,— любая «потребительная ценность». Это — непосредственно универсальная форма, совершенно безразличная к любому чувственно осязаемому материалу своего «воплощения», своей «материализации». Форма стоимости абсолютно независима от особенностей «натурального тела» того товара, в который она «вселяется», в виде которого она *представлена*. В том числе и от денег, которые тоже *лишь выражают* — представляют своим специфическим телом — эту загадочную реальность, но ни в коем случае *не есть она сама*. Она всегда остается чем-то отличным от любого материального, чувственно осязаемого тела своего «воплощения», от любой телесной реальности.

Своего собственного материального тела у этой мистически-загадочной реальности нет, и потому она с легкостью меняет одну материальную форму своего воплощения на другую, сохраняясь во всех своих «воплощениях» и «метаморфозах» и даже наращивая при этом свое «бестелесное тело», управляя судьбами и движением всех тех единичных тел, в которые она вселялась, в которые она на время «материализовалась». Включая тело человека.

Буквально все те характеристики, которые традиционная философия и теология приписывали «душе»,— универсальность, бестелесность, неуловимость для любых самых тончайших физико-химических способов обнаружения, и при этом — всемогущая сила повелевать судьбами вещей и людей,— все это в виде определений формы стоимости предстояло перед теоретической мыслью как бесспорная — никакому сомнению не подлежащая, любое сомнение (даже декартовское, даже юмовское) выдерживающая — *реальность*. Объективность и в смысле Канта, и в смысле Платона, и в смысле Гегеля.

А вот метафизический (недиалектический) — тем более вульгарный — материализм попадал тут в весьма неприятное положение. Более того, тут он терпел полное теоретическое банкротство, попадал в тиски неразрешимой дилеммы. Либо отрицай существование, несомненно, существующей объективной реальности, либо иди на поклон к Платону, а то и к Беркли...

Выбирай — «стоимость» не то, что «душа» попов и теологов. Если «душу» еще с грехом пополам удавалось интерпретировать как мистически-поповское обозначение вполне материального органа человеческого тела (мозга), то уж в случае со «стоимостью» такое объяснение никак не проходило.

И не пройдет, какие бы успехи ни записало в свой актив естественнонаучное исследование работы мозга человека.

Форма стоимости *вообще* идеальна. И это никак не значит, что она

существует лишь в сознании, внутри физиологически толкуемой «человеческой головы», как психофизиологическое явление, как мозговой — нейродинамический — феномен определенного, «хотя еще и крайне мало исследованного», типа. Как раз такое объяснение и было бы стопроцентно идеалистическим объяснением истории, толкованием общественно-исторического процесса (и притом в его важнейшей — товарно-капиталистической — фазе) с точки зрения самой глупой разновидности идеализма — *физиологического идеализма.*

Нам очень хотелось бы задать деликатный вопрос Д. И. Дубровскому и И. С. Нарскому — на какой путь они философски ориентировали бы политическую экономию, столкнувшуюся с загадкой идеальности формы стоимости, если бы они продолжали настаивать тут на своем понимании «идеальности», на своем ответе на вопрос, что такое идеальное и где его искать...

Конечно же говорить о каком-либо «идеальном» там, где нет человека с его, человеческой, «головой», недопустимо и нелепо с точки зрения не только материализма Маркса, но и любого материализма, отдающего себе отчет в словах, которые он употребляет.

Но это никак не значит, что оно «находится в голове», в толще коры мозга, хотя без головы и без мозга и не существует, и теоретикам, не понимающим этой разницы, надо напомнить и то бесспорное обстоятельство, что без человека с его человеческой головой не существует не только «идеальное», но и вся совокупность *материальных отношений* производства. И даже сами производительные силы.

И Д. И. Дубровскому не следовало бы забывать, что «если бы кто-то вдруг глубоко усыпил всех людей на десять минут, то в этом интервале времени на нашей планете не существовало бы» *не только идеального,* но и процесса производства материальной жизни с обусловленными им производственными отношениями.

Разве же из этого остроумного мысленного эксперимента следует вывод, будто материальные производственные отношения существуют лишь в сознании и лишь благодаря сознанию? По принятой Д. И. Дубровским логике — следует. И следует по той простой причине, что принципиальная граница между «идеальными» и «материальными» явлениями у него проходит совсем не там, где она проведена раз и навсегда теорией Маркса, Энгельса и Ленина.

Когда теоретик *пишет книгу* — пером на бумаге или с помощью пишущей машинки,— он производит *идеальный* продукт, несмотря на то что его работа фиксируется в виде чувственно-осязаемых — зримых закорючек на этой бумаге. Он совершает духовный труд, но ни в коем случае не материальный. Когда живописец пишет картину, он создает *образ,* а не оригинал. Когда чертит свой чертеж инженер, он тоже не создает еще никакого материального продукта — он тоже совершает лишь духовный труд и производит лишь идеальную — а не реальную — машину. И разница тут заключается вовсе не в том, что создание материального продукта требует физических усилий, а создание идеального продукта — лишь «духовных». Ничего похожего. Любой скульптор скажет вам, что высечь статую из гранита — создать скульптурный образ — физически куда труднее, чем выткать аршин холста или пошить сюртук. Дирижер симфонического оркестра проливает пота не меньше, чем землекоп.

А разве создание материального продукта не требует от рабочего максимального напряжения сознания и воли? Требует, и тем большего, чем меньше личного смысла имеет для него процесс труда и его продукт.

Тем не менее одна категория людей совершает лишь духовный труд,

создающий *лишь идеальный* продукт и изменяющий *лишь общественное* сознание людей, а другая категория людей создает продукт материальный, поскольку производит изменения в сфере их материального бытия.

И в этом вся разница. Та самая разница между общественным бытием и общественным сознанием, между «материальным» и «идеальным», которую впервые строго научно прочертили Маркс, Энгельс и Ленин и которую никак не мог разглядеть, например, А. А. Богданов, для которого они сливались в одно и то же на том основании, что и то и другое существуют независимо от индивидуального сознания, вне индивидуальной психики и одинаково противостоят единичной психике как «форме социально организованного опыта»... Как вполне безличные и совершенно независимые от капризов индивидуальной психики всеобщие «стереотипы»...

Оттого что исторически устоявшиеся стереотипы общественного сознания со стихийной силой навязываются — как извне действующая сила — индивидуальному сознанию и активно формируют это личное сознание по своему образу и подобию, еще никак не делает их *материальными* формами, формами общественного *бытия*. Они были и остаются формами *общественного сознания,* т. е. всецело идеальными формами.

Д. И. Дубровский же, как и А. А. Богданов, таковыми их признавать не хочет, записывая их в категорию *материальных* явлений. Сюда у него, естественно, попадают и синтаксические, и грамматические формы языка, и правовые нормы регламентации индивидуальной воли государственными, специально на то поставленными учреждениями, и многое, многое другое. Все, что не есть «мозговые нейродинамические процессы определенного типа». Все, кроме них. В том числе, разумеется, и *форма стоимости.*

Предоставляем читателю судить, насколько это понимание может быть увязано с аксиоматическими положениями материалистического понимания истории и к каким выводам оно привело бы в попытках критически разобраться с антиномиями стоимости, с загадочными свойствами товара — этой «чувственно-сверхчувственной вещи»...

Согласно тому «значению», которое придает слову «идеальное» К. Маркс, *форма стоимости вообще* (а не только денежная ее форма) есть форма «чисто идеальная».

И вовсе не на том основании, что она существует якобы только в «сознании», только в голове товаровладельца, а на основании как раз обратном. Цена, или денежная форма стоимости, как и всякая форма стоимости вообще, идеальна потому, что она совершенно отлична от осязаемо-телесной формы того товара, в котором она представлена,— читаем мы в главе «Деньги, или обращение товаров» [1].

Иными словами, форма стоимости идеальная, хотя существует вне сознания человека, независимо от него, в пространстве, вне головы человека, в вещах, т. е. в самих товарах, или, как выразился Маркс, «так сказать, существует лишь в их голове» [2].

Такое словоупотребление может очень сильно озадачить читателя, привыкшего к терминологии популярных сочинений о материализме и об отношении «материального» к «идеальному». «Идеальное», существующее вне головы и вне сознания людей, как совершенно объективная, от их сознания и воли никак не зависящая действительность особого рода, невидимая, неосязаемая, чувственно невоспринимаемая и потому кажущаяся им чем-то лишь «мыслимым», чем-то «сверхчувственным».

---

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 105.
[2] Там же.

Читатель, несколько более эрудированный в области философии, заподозрит тут, может быть, Маркса в ненужном кокетничанье с гегелевским языком, с той «семантической традицией», которая связана с именами Платона, Шеллинга, Гегеля, типичных представителей объективного идеализма, т. е. концепции, согласно которой «идеальное» существует как особый, вне и независимо от человека существующий мир бестелесных сущностей («идей»). Такой читатель, скорее всего, упрекнет Маркса в неправомерном, в «неправильном» использовании термина «идеальное», в гегельянском «гипостазировании» явлений сознания и прочих смертных грехах, для материалиста непростительных.

Между тем дело обстоит совсем не так просто. Дело вовсе не в терминологии. Но поскольку терминология в науке вообще играет немаловажную роль, Маркс использует наименование «идеального» в значении, близком к гегелевскому именно потому, что в нем гораздо больше смысла, чем в популярном мнимоматериалистическом понимании идеального, как феномена сознания, как чистого отправления мозга. Дело в том, что умный (диалектический) идеализм, каковым является идеализм Платона и Гегеля, тут гораздо ближе к истине, нежели материализм популярный, поверхностный и вульгарный («глупый», как его назвал В. И. Ленин). Дело в том, что в гегелевской системе, хотя и в перевернутом виде, все же нашел свое теоретическое выражение факт диалектического превращения «идеального» в «материальное» и обратно, которого даже не подозревает «глупый» материализм, застревающий на грубом, недиалектическом их противопоставлении.

Популярное понимание идеального не подозревает, какие коварные ловушки уготовила ему в данном случае диалектика этих категорий.

Маркс же, прошедший серьезную школу гегелевской диалектики, не был столь наивен, как «популярные» материалисты. Его материализм был обогащен всеми достижениями философской мысли от Канта до Гегеля. Этим и объясняется тот факт, что в гегелевском представлении об идеальной структуре мироздания, существующего вне человеческой головы (и вне сознания), он увидел не просто «идеалистический вздор», не просто философический вариант религиозных сказок о боге (а только это и видел в гегелевском понимании идеального старый, недиалектический материализм), а идеалистически перевернутое описание действительного отношения «духа к природе», «идеального к материальному», «мышления к бытию». Это нашло свое выражение и в терминологии.

Поэтому кратко обрисуем ту историю, которую пережил термин «идеальное» в истории развития немецкой классической философии от Канта до Гегеля, и какую мораль сумел извлечь из этой истории «умный» (т. е. диалектический) материалист Маркс.

Началось все дело с того, что родоначальник немецкой классической философии Иммануил Кант принял как исходное именно «популярное» толкование понятий «идеальное» и «реальное» (действительное), также не подозревая еще, какие ловушки он тем самым сам себе уготовил.

Автор «Критики чистого разума» поясняет свое понимание этого различия знаменитым примером с «талерами»: одно-де дело иметь сто талеров в кармане, а совсем другое — лишь в сознании, лишь в воображении, лишь в мечтаниях, иными словами — лишь идеальные талеры.

Этот пример играет у Канта весьма серьезную роль, роль одного из аргументов против так называемого «онтологического доказательства бытия бога»: нельзя от наличия предмета в *сознании* умозаключать к бытию предмета *вне сознания*. В сознании людей бог есть, но из этого никак не следует, что бог есть и на самом деле, вне сознания. Ведь мало ли чего в

сознании людей нет! Есть там и кентавры, и ведьмы, и привидения, и драконы о семи головах.

В качестве явлений сознания («идеальных феноменов») существуют ведь и зеленые черти, хотя каждый трезвый обыватель прекрасно знает, что на самом деле — вне сознания перепившегося алкоголика — их нет и что за зеленых чертей он принимает совсем иные, непохожие на чертей предметы.

Знать бы Канту, какую коварную ловушку он сам себе уготовил своим неосмотрительным примером с «реальными», с «действительными» талерами! Уже в соседней стране, где в ходу не талеры, а рубли или франки, ему популярно объяснили бы, что в его кармане лежат не «действительные талеры», а всего-навсего отштемпелеванные на бумаге *знаки представления*, обязательного лишь для прусского подданного. Да, если назвать «действительным» и «реальным» все то, что удостоилось утверждения указами прусского короля и удостоверено его подписью и печатью, а все остальное считать иноземными выдумками, то пример Канта доказывает то, что хотел доказать им Кант. Если же о «реальности» и «идеальности» иметь несколько более широкие представления, то он доказывает как раз обратное. А именно, он не опровергает, а подтверждает то самое «онтологическое доказательство бытия бога», которое Кант объявил типичным образчиком ошибочного умозаключения от наличия образа в сознании к наличию его прообраза вне сознания.

«Наоборот, пример, приводимый Кантом, мог бы подкрепить онтологическое доказательство»,— писал автор, занимавший по отношению к богу куда более радикальную атеистическую позицию, чем Кант. В самом деле: «Действительные талеры имеют такое же существование, как воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда, общего или, скорее, общественного представления людей? Привези бумажные деньги в страну, где не знают этого употребления бумаги, и всякий будет смеяться над твоим субъективным представлением» [1].

Упрек, сформулированный здесь в адрес Канта, исходит конечно же не из желания изменить на гегелевский лад значение терминов «идеальное» и «действительное». Он основывается на понимании того факта, что философская система, именующая «реальным» и «действительным» все то, что человек воспринимает как вне его собственного сознания существующую вещь, а «идеальным» — то, что в виде такой вещи не воспринимается, оказывается не в состоянии проявить силы критического различения к самым фундаментальным иллюзиям и заблуждениям человеческого рода.

Да, действительно, реальные талеры ровно ничем не отличаются от богов первобытных религий, от грубых фетишей дикаря, который поклоняется (и именно как своему богу!) самому что ни на есть реальному, действительному бревну, куску камня, бронзовому идолу или другому подобному внешнему предмету. Дикарь вовсе не рассматривает предмет своего поклонения как символ бога, для него этот предмет во всей его грубой чувственно воспринимаемой телесности и есть бог, сам бог, а вовсе не его «изображение». И вот такое грубо фетишизирующее религиозное сознание в примере Канта с талерами действительно обретает аргумент в свою пользу.

Для верующей старушки Илья-пророк действителен именно потому, что она его видит в сверкании молний и слышит в грохоте грома, она чувст-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 40. С. 232.

венно воспринимает именно Илью-пророка, а вовсе не его символ, точнее, она именно гром и молнии воспринимает как Илью-пророка, а не как символ этого персонажа; в молнии и громах она воспринимает его действительные действия, его действительные формы чувственного обнаружения.

Фетишизм в том и состоит, что предмету, именно во всей его грубой телесности, в его непосредственно воспринимаемой форме приписываются свойства, которые на самом-то деле принадлежат вовсе не ему и ничего общего с его чувственно воспринимаемым внешним обликом не имеют.

Когда такой предмет (будь то кусок бревна, каменный или бронзовый идол и т. д. и т. п.) перестает рассматриваться как «сам бог» и обретает значение «внешнего знака» этого бога, воспринимается уже не как непосредственный субъект приписываемых ему действий, а лишь как памятный знак, указывающий на нечто «другое», лишь как символ этого «другого», на символ внешне совсем непохожего субъекта, то сознание человека делает шаг вперед на пути к уразумению сути дела.

Поэтому-то и сам Кант, и в данном пункте полностью согласный с ним Гегель считают протестантскую версию христианства более высокой ступенью развития религиозного сознания, нежели архаический католицизм, действительно недалеко ушедший от примитивного фетишизма идолопоклонников. Ведь католик от протестанта как раз тем и отличается, что воспринимает все изображаемое на иконах и в библейских притчах буквально — как точное изображение событий, имевших место во внешнем мире (бога — как благостного старичка с бородой и светящимся нимбом вокруг лысины, рождение Евы — как реальное превращение ребра Адама в человеческое существо и т. д. и т. п.). Протестант же, видящий в таком толковании идолопоклонничество, рассматривает эти события как аллегории, как иносказания, имеющие внутренний, чисто идеальный, моральный смысл.

Гегельянцы и упрекали Канта в том, что своим примером с талерами он сыграл на руку католическому идолопоклонничеству, сыграл против своих собственных протестантских симпатий и позиций, ибо внешние талеры (талеры, лежащие в кармане) суть только знаки, или символ «общего, или скорее общественного представления людей», суть только представители (формы внешнего выражения, воплощения) духа, точно так же, как и висящие на стене иконы, несмотря на всю свою чувственно воспринимаемую реальность, суть лишь образы человеческого общественного самосознания, человеческого духа. В сущности своей они всецело идеальны, хотя по существованию — вещественны, материальны, и находятся, естественно, вне человеческой головы, вне сознания индивида, вне индивидуальной психики с ее трансцендентальными механизмами.

Боги и талеры — явления одного порядка, констатировали Гегель и гегельянцы, и этим уподоблением проблема «идеального» и его отношения к «реальному», к действительному, к материально-вещественному миру была поставлена в иной по сравнению с кантовским план рассмотрения. Она была связана со знаменитой проблемой «отчуждения», с вопросом об «опредмечивании» и «распредмечивании», об «обратном присвоении» человеком им же самим созданных предметов, превратившихся в силу каких-то таинственных процессов в мир не только внешних, но и враждебных человеку объективных образований.

Отсюда получилось следующее понимание выставленной Кантом темы.

«Доказательства бытия бога представляют собой не что иное, как *пустые тавтологии,*— например, онтологическое доказательство сводится к следующему: «то, что я действительно (реально) представляю себе, есть для меня действительное представление»,— значит действует на меня, и в

этом смысле *все боги,* как языческие, так и христианские, обладали действительным существованием. Разве не властвовал древний Молох? Разве Аполлон Дельфийский не был действительной силой в жизни греков? Здесь даже критика Канта ничего поделать не может. Если кто-нибудь представляет себе, что обладает сотней талеров, если это представление не есть для него произвольное, субъективное представление, если он верит в него,— то для него эти сто воображаемых талеров имеют такое же значение, как сто действительных. Он, например, будет делать долги на основании своей фантазии, он будет *действовать так, как действовало все человечество, делая долги за счет своих богов»* [1].

Категория «идеального» приобретала при такой постановке вопроса существенно иной смысл и значение, нежели в лексиконе Канта, и это вовсе не было следствием терминологического каприза Гегеля и гегельянцев, а выражало то очевидное обстоятельство, что общественное сознание вовсе не есть просто многократно повторенное индивидуальное сознание, точно так же, как общественный организм вообще не есть многократно повторенный индивидуальный человеческий организм, а представляет собой исторически сложившуюся и исторически развивающуюся систему совершенно независимых от индивидуальных капризов сознания и воли «объективных представлений», форм и схем «объективного духа», «коллективного разума» человечества (непосредственно «народа» с его своеобразной духовной культурой). Сюда входят все общие нравственно-моральные нормы, регулирующие бытовую жизнедеятельность людей, а далее и правовые установления, формы государственно-политической организации жизни, ритуально узаконенные схемы деятельности во всех ее сферах, обязательные для всех правил жизни, жесткие цеховые регламенты и т. д. и т. п., вплоть до грамматически-синтаксических структур речи и языка и логических нормативов рассуждения.

Все эти структурные формы и схемы общественного сознания недвусмысленно противостоят индивидуальному сознанию и воле в качестве совершенно внешних форм его детерминации. Факт есть факт, с требованиями и ограничениями, в них выраженными и узаконенными традицией, каждый индивид вынужден с детства считаться куда более осмотрительно, нежели с непосредственно воспринимаемым обликом внешних «вещей» и ситуаций или с органическими влечениями, желаниями и потребностями своего единичного тела.

Столь же очевидно, что в составе индивидуального сознания все эти извне навязываемые ему схемы и формы никак не могут быть обнаружены в качестве «прирожденных» ему трансцендентально-психологических схем или даже хотя бы в виде инстинктообразных тенденций. Все они усваиваются в ходе воспитания, образования, перевоспитания, т. е. в ходе приобщения индивида к наличной, до, вне и независимо от него сложившейся и существующей духовной культуре, как ее схемы и формы. Это не имманентные формы работы индивидуальной психики, а усвоенные ею формы «другого», внешнего ей «субъекта».

Поэтому-то Гегель и видит главное преимущество учения Платона в том, что вопрос об отношении «духа» к «природе» здесь впервые был поставлен не на узкой базе отношений «индивидуальной души» «ко всему остальному», а на основе исследования всеобщего (читай — общественно-коллективного) «мира идей» — к «миру вещей».

С Платона поэтому и начинается традиция рассмотрения мира идей (отсюда, собственно, и понятие «идеального мира») как некоторого устой-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 40. С. 232.

чивого и внутри себя организованного мира законов, правил и схем, в согласии с которыми осуществляется психическая деятельность отдельного лица, «индивидуальной души», как некоторой особой, надприродной и сверхприродной «объективной реальности», противостоящей каждому отдельному лицу и властно диктующей этому последнему способ его поведения в частных ситуациях. Непосредственно такой «внешней» силой, определяющей индивида, и выступает «государство», охраняющее всю систему наличной духовной культуры, всю систему прав и обязанностей каждого гражданина.

Здесь в полумистической, полумифологической форме был четко зафиксирован вполне реальный факт — факт зависимости психической (и не только психической) деятельности отдельного человека от той до него и совершенно независимо от него сложившейся системы культуры, внутри которой возникает и протекает «духовная жизнь» каждого отдельного человека, т. е. работа человеческой головы.

Вопрос об отношении «идеального» к «вещественно-материальному» и представал здесь как вопрос об отношении этих устойчивых форм (схем, стереотипов) культуры к миру «единичных вещей», к которым принадлежат не только «внешние вещи», но и физическое тело самого человека.

Собственно, только тут и появилась необходимость четко выделить категорию «идеальности» из недифференцированного, расплывчато-неопределенного представления о «психике» вообще, которая (психика) может ведь с одинаковым успехом толковаться как вполне телесная функция вполне телесно понимаемой «души», какому бы органу, в частности, эта функция ни приписывалась — сердцу, печени или мозгу. В противном случае «идеальность» оказывается и остается всего лишь лишним и потому ненужным словесным ярлыком «психического». Таким оно и было до Платона (термином «идея» обозначалась — в том числе у Демокрита — вполне вещественная форма, геометрические очертания «вещи», тела, вполне телесно же отпечатывающаяся в человеке, в теле его глаза. Такое словоупотребление, характерное для первобытно-наивной формы материализма, непригодно, конечно, для материализма современного, учитывающего всю сложность взаимоотношений индивидуальной психики с «миром вещей»).

Поэтому-то в лексиконе современной материалистической психологии (а не только философии) категория «идеальности», или «идеального», определяет не психику вообще, а лишь определенный феномен, связанный, конечно, с психикой, но вовсе не слившийся с ней.

«Идеальность по преимуществу характеризует идею или образ, по мере того как они, объективируясь в слове, включаясь в систему общественно выработанного знания, являющегося для индивида некоей данной ему «объективной реальностью», приобретают, таким образом, относительную самостоятельность, как бы вычленяясь из психической деятельности индивида»,— пишет известный советский психолог С. Л. Рубинштейн [1].

В этом понимании категория «идеальности» только и становится конкретно-содержательным определением известной категории явлений, фиксируя форму процесса отображения объективной реальности в общественно-человеческой по своему происхождению и существу психике, в общественно-человеческом сознании, и перестает быть лишним и потому ненужным синонимом психики вообще.

Относительно приведенной выдержки из книги С. Л. Рубинштейна

[1] *Рубинштейн С. Л.* Бытие и сознание. М., 1957. С. 41.

следует лишь заметить, что «образ» объективируется вовсе не только в слове и вовсе не только в своем вербальном выражении может «включаться в систему общественно выработанного знания». Столь же хорошо (и даже лучше, непосредственнее) образ объективируется («овеществляется») и в скульптурном, и в графическом, и в живописном, и в пластическом изображении, и в виде привычно-ритуального способа («образа») обращения с вещами и людьми, вовсе не выражаясь при этом в словах, в речи и языке, и в виде чертежей или моделей, и в виде таких символических предметов, как гербы, знамена или форма одежды, утвари и прочего, начиная с убранства тронного зала и кончая детскими игрушками и проч. и проч. Как деньги, наконец, включая сюда и «реальные» железные бруски, и золотые монеты, и бумажные деньги, и долговые расписки, векселя или кредитные обязательства.

«Идеальность» вообще и есть в исторически сложившемся языке философии характеристика таких, вещественно зафиксированных (объективированных, овеществленных, опредмеченных), образов общественно-человеческой культуры, т. е. исторически сложившихся способов общественно-человеческой жизнедеятельности, противостоящих индивиду с его сознанием и волей как особая «сверхприродная» объективная действительность, как особый предмет, сопоставимый с материальной действительностью как находящейся с нею в одном и том же пространстве (и именно поэтому часто с нею путаемый).

По этой причине, исключительно в интересах терминологической точности, бессмысленно применять это определение к сугубо индивидуальным состояниям психики отдельного лица в данный момент. Последние со всеми их индивидуально-неповторимыми капризами и вариациями определяются ведь практически бесконечным переплетением самых разнообразных факторов, вплоть до мимолетных состояний организма и особенностей его биохимических реакций (скажем, явления аллергии или дальтонизма), а поэтому в плане общественно-человеческой культуры являются чисто случайными.

Поэтому-то уже у Канта речь идет, скажем, об «идеальности пространства и времени», но не об «идеальности» осознаваемого ощущения тяжести в животе или в мышцах руки, несущей груз; об «идеальности» причинно-следственной зависимости, но не об идеальности того факта, что камень, освещенный солнцем, нагревается (хотя этот факт тоже осознается). «Идеальность» тут становится синонимом «трансцендентального характера» всеобщих форм чувственности и рассудка, т. е. таких схем познавательной деятельности, которые свойственны каждому «Я» и имеют, таким образом, совершенно безличный характер, и к тому же выявляют принудительную силу по отношению к каждому отдельному («эмпирическому») «Я». Поэтому-то пространство и время, причинная зависимость и та же *«красота»* для Канта *«идеальны»*, а те состояния психики, которые связаны с неповторимо-мимолетными физическими состояниями тела индивида, этого высокого названия у него не удостаиваются. Правда, как мы видели на примере с талерами, Кант не везде строго выдерживает это словоупотребление, причиной чему является, однако, вовсе не неряшливость (в ней Канта упрекнуть трудно), а диалектическое коварство тех проблем, которые он поднимает. Но даже и в неустойчивости терминологического оформления известных категорий тут начинает просвечивать объективно-диалектическое их содержание; то самое содержание, которое в гегелевской школе получило свое гораздо более адекватное оформление.

Дело в том, что Кант недалеко ушел от представления об «общественном сознании» (о «всеобщем духе») как о многократно повторенном инди-

видуальном сознании. По существу, «всеобщими» параметрами духа у него выступают так или иначе те схемы, которые, будучи свойственны каждому отдельному сознанию, оказываются его безлично-инвариантными определениями («всеобщее» тут равно одинаковому для каждого единичного и абстрактно-общему «для всех»).

В гегелевской философии проблема выступила существенно иначе. Общественный организм («культура» данного народа) вовсе не есть абстракция, выражающая то «одинаковое», что можно обнаружить в составе психики каждого отдельного лица, как «абстракт», свойственный каждому отдельному индивиду, как трансцендентально-психологическая схема индивидуальной жизнедеятельности.

Исторически складывающиеся и развивающиеся формы «всеобщего духа» («народного духа», «объективного духа») хотя и понимаются Гегелем по-прежнему как некоторые устойчивые схемы, в рамках которых протекает психическая деятельность каждого отдельного индивида, тем не менее рассматриваются им уже не как формальные абстракции, не как абстрактно-общие «признаки», свойственные каждому отдельному лицу, взятому порознь. Гегель (вслед за Руссо с его различием «общей воли» и «всеобщей воли») полностью учитывает тот очевидный факт, что в многообразных столкновениях разно направленных «единичных воль» рождаются и выкристаллизовываются некоторые результаты, в составе каждой из этих сталкивающихся «воль» вовсе не заключенные, и что в силу этого общественное сознание, как некоторое «целое», вовсе не составляется, как из кирпичиков, из того «одинакового», что имеется в составе каждой из его «частей» (индивидуальных «Я», единичных сознаний). Тут-то и открывается путь к уразумению того обстоятельства, что все те схемы, которые Кант определил как «трансцендентально-врожденные» формы работы единичной психики, как априорно присущие каждой психике ее «внутренние механизмы», на самом деле представляют собой извне усваиваемые индивидом (и первоначально противостоящие ему как «внешние» схемы движения независимой от его воли и сознания культуры) формы самосознания общественного человека, понимаемого как исторически развивающаяся «совокупность всех общественных отношений».

Вот эти-то до, вне и совершенно независимо от индивидуальной психики, т. е. вполне стихийно, возникающие формы организации общественной (коллективно осуществляемой) жизнедеятельности людей, так или иначе вещественно зафиксированные в языке, в ритуально-узаконенных обычаях и правах, и далее — как «организация некоторого государства» со всеми его вещественными атрибутами и органами охраны традиционных форм жизни, и противостоят индивиду (физическому телу индивида с его мозгом, печенью, сердцем, руками, прочими органами) как «в-себе и для-себя» организованное целое, как нечто «идеальное», *внутри* которого все единичные вещи получают иное значение и играют иную роль, нежели «сами по себе», т. е. вне этого целого. Поэтому-то «идеальное» определение любой вещи, или же определение любой вещи как «исчезающего» момента в движении «идеального мира», и совпадает у Гегеля с ролью и значением этой вещи в составе общественно-человеческой культуры, в контексте социально организованной человеческой жизнедеятельности, а не в единичном сознании отдельного лица, которое рассматривается тут как нечто производное от «всеобщего духа».

Нетрудно заметить, насколько шире и глубже такая постановка вопроса, несмотря на все другие принципиальные пороки гегелевской концепции по сравнению с любой концепцией, которая «идеальным» именует все то, что находится «в сознании отдельного лица», а «материаль-

ным» или «реальным» — все, что находится вне сознания отдельного лица, все то, что данное лицо не сознает, хотя это «все» и есть на самом деле, и тем самым проводит между «идеальным» и «реальным» принципиально непроходимую грань, превращая их в от века и навек неопосредованные «разные миры», не имеющие между собой ничего общего. Ясно, что при таком метафизическом разграничении «идеальное» и «материальное» невозможно и недопустимо рассматривать как противоположности. Тут они «различны» — и только...

Гегель исходит из того вполне очевидного факта, что для сознания отдельного индивида «реальным» и даже «грубо материальным», и вовсе не «идеальным» оказывается сначала вся та грандиозная вещественно зафиксированная духовная культура человеческого рода, внутри которой и посредством приобщения к которой этот индивид просыпается к «самосознанию». Она-то и противостоит индивиду как мышление предшествующих поколений, осуществленное («овеществленное», «опредмеченное», «отчужденное») в чувственно воспринимаемых образах, в книгах и статуях, в дереве и бронзе, в формах храмов и орудий труда, в конструкциях машин и государственных учреждений, в схемах научных и нравственных систем и проч. и проч. Все эти предметы по своему существованию, по своему «наличному бытию» вещественны, «материальны», но по сущности своей, по происхождению «идеальны», ибо в них воплощено коллективное мышление людей, «всеобщий дух» человечества.

Короче говоря, в понятие «идеального» Гегель включает все то, что другой представитель идеализма в философии (правда, себя «идеалистом» вовсе не признававший), А. А. Богданов, столетием позже обозначил как «социально организованный опыт» с его устойчивыми, исторически откристаллизовавшимися схемами, стандартами, стереотипами, «алгоритмами». Общим и для Гегеля, и для Богданова (как для идеалистов) является представление, что этот мир «социально организованного опыта» и есть для индивида тот единственный «предмет», который этим индивидом «усваивается» и «познается», тот единственный предмет, с которым индивид вообще имеет дело и за которым уже ничего более глубоко упрятанного нет.

А вот мир, существующий до, вне и независимо от сознания и воли вообще (т. е. не только от сознания и воли индивида, но и от общественного сознания и от общественно организованной «воли»), сам по себе этой концепцией принимается в расчет лишь постольку, поскольку он уже нашел свое выражение во всеобщих формах сознания и воли, поскольку он уже «идеализирован», уже освоен в «опыте», уже представлен в схемах и формах протекания этого «опыта», уже включен в него.

Этим поворотом мысли, характеризующим идеализм вообще (будь то в его платоновском или берклианском, в гегелевском или в карнаповско-попперовском варианте), реальный материальный мир, существующий до, вне и совершенно независимо от «опыта» и до выражения в формах этого «опыта» (в том числе в языке), благополучно устраняется вообще из поля зрения, и под названием «реальный мир» тут везде начинает фигурировать предварительно уже «идеализованный» мир, уже освоенный людьми, уже оформленный их деятельностью мир — мир, каким его знают люди, каким он представлен в наличных формах их культуры. Мир, уже выраженный (представленный) в формах наличного человеческого опыта. Он-то и объявляется тем единственным миром, о котором вообще можно членораздельно говорить, о котором можно что-то вразумительное «сказать»...

Этот секрет идеализма прозрачно проступает в рассуждении Гегеля об

«идеальности» природных явлений, в его изображении природы как некоего «идеального» в самом себе бытия: непосредственно говорится об определенных природных явлениях, но на самом-то деле имеется в виду их изображение в понятиях и терминах наличной, современной Гегелю, физики ньютоновской механики:

«...Так как массы взаимно толкают и давят друг на друга и между ними нет пустого пространства, то лишь в этом *соприкосновении* начинается вообще идеальность материи, и интересно видеть, как выступает наружу этот внутренний характер материи, ведь вообще всегда интересно видеть осуществление понятия» [1]. Это «осуществление понятия» состоит, по Гегелю, в том, что в момент «соприкосновения» (при толчке) «существуют две материальные точки или атомы в одной точке или в тожестве» [2], а это значит, что «их для-себя-бытие» и есть нечто «другое». Но «быть другим», оставаясь при этом «самим собой»,— это и значит обладать кроме «реального» еще и «идеальным» бытием. В этом и заключается секрет гегелевской «идеализации материи», «идеальности природы»: на самом-то деле Гегель говорит вовсе не о природе «самой по себе», а только исключительно о природе, как и какой она выглядит в зеркале ньютоновской механики, о природе, как и какой она представлена (изображена) в системе определенной физической теории, в системе ее определений, зафиксированных ее исторически сложившимся «языком».

Этим обстоятельством, кстати, объясняется и живучесть такого рода «семантических подстановок», в самом деле, ведь говоря о природе, мы уже тем самым вынуждены пользоваться наличным языком естествознания, «языком науки» с его устоявшимися и общепонятными «значениями». Отсюда растет и вся софистика «логического позитивизма», уже вполне сознательно отождествляющего «природу» с «языком», на котором о природе говорят и пишут. И вся мудреная хайдеггеровская конструкция, согласно которой «подлинное бытие» выявляется и существует только «в языке» и живет только в «языке», как в «родном доме», в качестве его потаенной «сущности», в качестве его имманентной силы, его невидимой организации, а «вне языка» не существует.

Нетрудно видеть, что главная трудность — и потому главная проблема — философии и заключается вовсе не в том, чтобы различить и противопоставить друг другу все то, что находится «в сознании отдельного лица», всему, что находится вне этого индивидуального сознания (это практически всегда нетрудно сделать), а в том, чтобы разграничить мир коллективно исповедуемых представлений, т. е. весь эмоционально организованный мир духовной культуры, со всеми его устойчивыми и вещественно зафиксированными всеобщими схемами его структуры, его организации, и реальный — материальный — мир, каким он существует вне и помимо его выражения в этих социально узаконенных формах «опыта», в объективных формах «духа».

Вот здесь-то, и только здесь, различение «идеального» от «реального» («материального») и приобретает серьезный научный смысл, и именно потому, что на практике массы людей то и дело путают одно с другим, принимают одно за другое с такой же легкостью, с какой они принимают «желаемое за действительное», а то, что с вещами сделали и делают они сами,— за собственные формы вещей... В этих случаях указание на то обстоятельство, что известная вещь и форма вещи существуют вне индиви-

---

[1] *Гегель.* Соч. М.— Л., 1934. Т. 2. С. 67.
[2] Там же.

дуального сознания и не зависят от индивидуальной воли, еще вовсе не решает вопроса об их объективности в ее серьезном материалистическом смысле. И наоборот, далеко не все то, чего люди не знают, не сознают, не воспринимают как формы внешних вещей, представляет собой выдумку, фикцию воображения, лишь существующее в их головах представление. В силу этого как раз тот самый «здравомыслящий человек», к представлениям которого апеллирует Кант своим примером с талерами, чаще других и впадает в иллюзии, принимая коллективно исповедуемые представления за объективную реальность, а объективную реальность, раскрываемую научным исследованием,— за субъективную выдумку, существующую лишь в головах «теоретиков». Именно «здравомыслящий человек», видевший ежедневно, как солнце встает на востоке и закатывается за западный горизонт, возмущался системой Коперника как нечестивой и противоречащей «очевидным фактам» выдумкой. Точно так же для обывателя, втянутого в орбиту товарно-денежных отношений, деньги есть самая что ни на есть материальная вещь, а стоимость — на самом-то деле находящая в них свое внешнее выражение — лишь абстракция, существующая только в головах теоретиков, только «идеально»...

Поэтому-то серьезный материализм в понимании такого рода ситуаций и не мог состоять (не мог быть выражен) в определении «идеального» как того, что существует в сознании отдельного индивида, а «материального» — как того, что существует вне этого сознания как чувственно воспринимаемая форма внешней вещи, как ее реальная телесная форма. Граница между тем и другим, между «вещью-в-себе» и ее представлением в общественном сознании, по этой линии проходить уже не могла, ибо в этом случае материализм оказывался совершенно беспомощным перед лицом той коварной диалектики, которую вскрыл в отношениях между «материальным» и «идеальным» Гегель (в частности, в явлениях фетишизма всякого рода, начиная от религиозного, кончая товарным фетишизмом, а далее — фетишизмом слова, языка, символа, знака).

В самом деле, как икона или золотая монета, так и любое слово (термин или сочетание терминов) есть прежде всего существующая вне сознания индивида, любого индивида, и чувственно воспринимаемая им «вещь», обладающая вполне реальными телесными свойствами. По старой, принятой всеми, в том числе и Кантом, классификации они явно входят в категорию «материального», «реального» с ничуть не меньшим правом и основанием, нежели камни или цветы, хлеб или бутылка вина, гильотина или типографский станок. «Идеальным» же называется, в отличие от этих вещей, их субъективный образ в индивидуальной голове, в индивидуальном сознании. Не так ли?

Но тут сразу же начинается коварство такого различения, в полной мере выявившееся в размышлениях о тех же деньгах в политической экономии (Кант этого коварства не подозревал, поскольку с политэкономией был знаком явно плохо), в полной мере учтенное гегелевской школой, ее концепцией об «овеществлении», об «отчуждении», об «опредмечивании» всеобщих представлений. В результате этого процесса, происходящего вполне стихийно, за спиной индивидуального сознания, т. е. вполне непреднамеренно, в виде «внешней вещи», индивиду противостоит здесь общее (т. е. коллективно исповедуемое) представление людей, не имеющее абсолютно ничего общего с той чувственно воспринимаемой телесной формой, в которой оно представлено.

Так, имя Петр по своей чувственно воспринимаемой телесной форме абсолютно не похоже на реального Петра, на человека, им обозначенного, и на тот чувственно представляемый образ Петра, который о нем имеют

другие люди [1]. Точно то же отношение между золотой монетой и теми благами, которые на нее можно купить,— теми благами (товарами), всеобщим представителем которых является монета или (позднее) купюра. Монета представляет не себя, а «другое» — в том же самом смысле, в каком дипломат представляет не свою персону, свою страну, его на то уполномочившую. То же самое и слово, словесный символ или знак, равно как сочетание таких знаков и синтаксическая схема этого сочетания.

Вот это-то отношение представления (отношение репрезентации), отношение, в составе которого одна чувственно воспринимаемая вещь, оставаясь самой собою, исполняет роль или функцию представителя совсем другой вещи, а еще точнее — всеобщей природы этой другой вещи, т. е. чего-то «другого», чувственно-телесного вовсе на нее не похожего, и тем самым обретает новый план существования,— вот это-то отношение и обрело в гегелевской терминологической традиции титул «идеальности».

Нетрудно понять, что это отнюдь не произвольный семантический каприз Гегеля и гегельянцев, а терминологическое обозначение очень важного, хотя Гегелем и не понятого до конца, фактического положения дел. «Идеальность», по Гегелю, и начинается лишь там, где чувственно воспринимаемая вещь, оставаясь самой собою, превращается в представителя совсем «другого», там, где ее «для-себя-бытие не есть ее для-себя-бытие». Там, где это «другое» превращает ее в форму своего бытия (он поэтому и иллюстрирует «идеальность» образом толчков, «соприкосновения», «опосредования», хотя в толчке тело «идеально» лишь в одной точке, в той самой точке, в которой оно переливается в другое тело). За цеховой схоластикой гегелевской терминологии тут крылось принципиально важное соотношение, в полной мере вскрытое лишь Марксом в ходе его анализа товарного фетишизма и денежной формы стоимости, денежной формы выражения, т. е. представления стоимости.

Маркс в «Капитале» вполне сознательно использует термин «идеального» в том его формальном значении, которое придал этому термину Гегель, а не в том, в каком его употребляла вся догегелевская традиция, включая Канта,— хотя философско-теоретическое толкование того круга явлений, который и там и тут одинаково именуется «идеальным», полярно противоположно его гегелевскому толкованию. Значение термина «идеальное» у Маркса и Гегеля одно и то же, а вот понятия (т. е. способы понимания) этого «одного и того же» глубоко различны. Ведь «понятие» в диалектически трактуемой логике — это синоним «понимания сути дела», существа тех явлений, которые этим термином лишь обозначаются, а не «значение термина», формально трактуемое как совокупность «признаков» тех явлений, к которым сей термин надлежит применять.

Поэтому-то Маркс, как и всякий подлинный теоретик, и не любил менять исторически сложившиеся «значения терминов», устоявшуюся номенклатуру явлений, но зато, точно и строго пользуясь ею, предлагал существенно иное, даже противоположное традиционному, понимание этих явлений. В отличие от «теоретиков», которые принимают и выдают за научные открытия чисто терминологическое переодевание старых истин, изобретение новых терминов, ни на йоту не продвигающее вперед уже имеющееся понимание, «понятие», «определение понятия» [2].

---

[1] Никакого «изоморфизма», «гомоморфизма» и прочих «морфизмов» тут искать нечего. Нет их.

[2] Заметим, что неопозитивисты, принципиально отождествляющие «определения понятия» с «определениями термина», тем самым по-своему решают и проблему «идеального», по существу лишая эту важнейшую категорию научного

Анализируя в своем «Капитале» деньги — эту столь знакомую всем и тем не менее столь же загадочную категорию социальных явлений,— Маркс формулирует следующее определение: «Der Preis oder die Geldform der Waren ist, wie ihre Wertform überhaupt, eine von ihrer handgreiflich reellen Körperform unterschiedene also nur ideelle oder vorgestellte Form» *.

«Идеальной» здесь названа ни больше ни меньше как стоимостная форма продуктов труда вообще (ihre Wertform überhaupt).

Поэтому читатель, для которого термин «идеальное» есть синоним «имманентного сознанию», «существующего *лишь в сознании*», «*лишь* в представлении людей», лишь в их «воображении», попросту неверно прочитает выраженную здесь мысль, т. е. обретет превратное понимание Маркса, ничего общего с его действительным пониманием не имеющее. Ведь в таком случае текст прочитается так, что и «Капитал» — а он есть не что иное, как именно стоимостная форма организации и развития производительных сил, форма функционирования средств производства,— тоже существует (по Марксу!) лишь в сознании, лишь в субъективном воображении людей, а «не на самом деле»...

Но ведь ясно же, что так понимать суть дела может только какой-нибудь Чейз *, но никак не Карл Маркс, т. е. последователь Беркли, а вовсе не материалист.

Идеальность формы стоимости заключается, по Марксу, разумеется, не в том, что эта форма представляет собой психический феномен, существующий лишь под черепной крышкой товаровладельца или теоретика, а в том, что в данном случае, как и в массе других случаев, телесная, осязаемая форма вещи (например, сюртук) является лишь формой выражения совсем другой «вещи» (холста как стоимости), с которой она не имеет ничего общего. Стоимость холста представлена, выражена, «воплощена» в форме сюртука, а форма сюртука есть «идеальная, или представленная, форма» стоимости холста.

«Как потребительная стоимость, холст есть вещь, чувственно отличная от сюртука; как стоимость, он «сюртукоподобен», выглядит совершенно так же, как сюртук. Таким образом, холст получает форму стоимости, отличную от его натуральной формы. Его стоимостное бытие проявляется в его подобии сюртуку, как овечья натура христианина — в уподоблении себя агнцу божию» [1].

Это — вполне объективное (т. к. совершенно от сознания и воли товаровладельца не зависящее и вне его сознания складывающееся) отношение, внутри которого натуральная форма товара «B» становится формой стоимости товара «A», или тело товара «B» становится зеркалом стоимости товара «A» — полномочным представителем его «стоимостной» природы, той «субстанции», которая «воплощена» и там и тут.

Поэтому, а не почему-либо еще форма стоимости идеальна, т. е. представляет собой нечто совершенно отличное от осязаемо-телесной формы той вещи, в которой она представлена, «репрезентирована», выражена, «воплощена», «отчуждена».

Что же именно «другое» тут выражено или представлено? Сознание людей? Их воля? Никак нет. Как раз наоборот, и воля и сознание людей определяются этой объективной идеальной формой, а выражено в ней,

---

смысла, относя противопоставление «идеального» «материальному» в разряд «метафизических», т. е. на их языке — донаучных и антинаучных различений.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 61.

«представлено» ею, определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами.

Иными словами, «представлена» тут форма деятельности людей, совместно осуществляемая ими форма жизнедеятельности, сложившаяся вполне стихийно, «за спиной сознания», и вещественно зафиксированная в виде вышеобрисованного отношения между вещами, как вещь. Этим, а ничем другим создается идеальность такой «вещи», ее «чувственно-сверхчувственный характер».

Идеальная форма тут действительно противостоит индивидуальному сознанию и индивидуальной воле как форма внешней вещи (вспомним кантовские талеры) и необходимо воспринимается именно как форма внешней вещи, но не как ее осязаемо-телесная форма, а как представленная ею (выраженная ею, воплощенная в ней) форма другой такой же осязаемо-телесной вещи, отличная, однако, от осязаемой телесности обеих вещей и ничего общего с их чувственно воспринимаемой физической природой не имеющая. Воплощена и «представлена» тут определенная форма труда, определенная форма человеческой предметной деятельности, т. е. преобразования природы общественным человеком.

Тут-то и находится разгадка тайны «идеальности». Идеальность, по Марксу, и есть не что иное, как представленная в вещи форма общественно-человеческой деятельности. Или, наоборот, форма человеческой деятельности, представленная как вещь, как предмет.

«Идеальность» — это своеобразная печать, наложенная на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельностью, это форма функционирования физической вещи в процессе общественно-человеческой жизнедеятельности. Поэтому-то все вещи, вовлеченные в социальный процесс, и обретают новую, в физической природе их никак не заключенную и совершенно отличную от последней «форму существования», идеальную форму.

Поэтому ни о какой «идеальности» не приходится говорить там, где нет общественно-производящих и воспроизводящих свою материальную жизнь людей, т. е. индивидов, коллективно осуществляющих труд и потому непременно обладающих и сознанием, и волей. Но это никак не значит, что «идеальность вещей» — продукт их сознательной воли, что она «имманентна сознанию» и существует только в сознании. Как раз наоборот, сознание и воля индивидов выступают как функции идеальности вещей, как осознанная идеальность вещей.

Идеальность тем самым имеет чисто социальную природу и происхождение. Это форма вещи, но вне этой вещи, и именно, в деятельности человека, как форма этой деятельности. Или, наоборот, форма деятельности человека, но вне этого человека, как форма вещи. Этим и обусловлена вся ее таинственность, вся ее загадочность, служащая реальной основой для всевозможных идеалистических конструкций и концепций и человека, и мира вне человека, начиная от Платона и кончая Карнапом и Поппером. Она — «идеальность» — все время ускользает от метафизически-однозначной теоретической фиксации. Стоит ее зафиксировать как «форму вещи», как она уже дразнит теоретика своей «невещественностью», своим «функциональным» характером, выступая лишь как форма «чистой деятельности», лишь как «actus purus». Но стоит, наоборот, попытаться зафиксировать ее «как таковую», как очищенную от всех следов вещественно-осязаемой телесности, как сразу же оказывается, что затея эта принципиально невыполнима, что после такого

вычитания остается лишь одна прозрачная пустота, никак не оформленный вакуум.

В самом деле, это прекрасно понимал и Гегель, нелепо говорить о «деятельности», которая ни в чем определенном не осуществляется, не «воплощается», не реализуется в чем-то телесном, хотя бы в слове, в речи, в языке. Если таковая «деятельность» и существует, то никак не в действительности, а только в возможности, только потенциально, стало быть, не как деятельность, а как нечто ей противоположное — как бездеятельность, как отсутствие деятельности...

Поэтому-то и (по Гегелю) «дух», как нечто идеальное, как нечто противостоящее миру телесно зафиксированных форм, вообще не может осуществить «рефлексию» (т. е. осознать формы своей собственной структуры) иначе, как предварительно противопоставив «самого себя — самому себе», как отличный от самого себя «предмет», как «вещь». Для абсолютного духа это столь же неисполнимо, как и желание красавицы полюбоваться своей собственной физиономией при отсутствии зеркала, в котором она может рассматривать себя как нечто «другое», как вне себя существующий образ. Глаз сам себя не видит, он видит только другое, пусть даже это другое — другой глаз, его собственное зеркальное отражение.

Говоря о стоимостной форме как об идеальной форме вещи, Маркс совсем не случайно прибегает к образу зеркала:

«В некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он родится без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я есмь я», то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек» [1].

Маркс сам проводит тут недвусмысленную параллель между своей теорией относительно «идеальности» стоимостной формы и пониманием «идеальности» у Гегеля, которое учитывает диалектику становления коллективного самосознания человеческого рода. Да, Гегель понимал ситуацию куда шире и глубже, нежели «фихтеанский философ», устанавливая, что «дух», прежде чем он сможет рассмотреть самого себя, должен утратить свою незапятнанную «веществом чувственности» чистоту и прозрачность, должен сам себя превратить в предмет и в виде этого предмета противопоставить самого себя самому себе. Вначале хотя бы в виде слова, в виде словесно-вербального «воплощения», а затем и в виде орудий труда, и статуй, и машин, и пушек, и храмов, и фабрик, и конституций, и государств, в виде грандиозного «неорганического тела человека», в виде чувственно воспринимаемого тела цивилизации, которое для него и служит лишь зеркалом, в котором он может рассматривать сам себя, свое «инобытие», постигая в этом рассматривании свою собственную «чистую идеальность», понимая самого себя как «чистую деятельность». Гегель прекрасно понимал, что «идеальность», в качестве «чистой деятельности», непосредственно не дана и не может быть дана «как таковая», сразу во всей ее чистоте и незамутненности, что она постигается единственно через анализ ее «воплощений», через ее отражение в зеркале осязаемо-телесной действительности, в зеркале системы вещей (их форм и отношений), созданных деятельностью «чистого духа». По плодам их узнаете их — не иначе.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 62 (Примечание).

Идеальные формы мира — это, по Гегелю, осуществленные в каком-либо материале формы «чистой деятельности». Если они в осязаемо-телесном материале не осуществлены, они остаются невидимыми и неведомыми для самого же деятельного духа, не могут быть им осознаны. Чтобы их разглядеть, их обязательно надо «овеществить», т. е. превратить в формы и отношения вещей. Только при этом условии «идеальность» существует, обладает наличным бытием только как овеществленная и овеществляемая форма деятельности — форма деятельности, ставшая и становящаяся формой предмета, осязаемо-телесной вещи вне сознания, и ни в коем случае не как трансцендентально-психологическая схема сознания, не как внутренняя схема «Я», отличающего себя от самого себя внутри самого себя, как то получалось у «фихтеанского философа».

Как внутренняя схема деятельности сознания, как схема, «имманентная сознанию», «идеальность» может иметь лишь мнимое, лишь призрачное существование. Реальной она становится лишь в ходе ее овеществления, опредмечивания (и распредмечивания), отчуждения и снятия отчуждения. Нетрудно заметить, насколько резоннее и реалистичнее было это понимание по сравнению с кантовско-фихтеанским; оно ухватывало действительную диалектику становления «самосознания» людей, охватывало те действительные фазы и метаморфозы, в смене которых только и существует «идеальность» мира.

Поэтому-то Маркс и примыкает в терминологическом отношении к Гегелю, а не к Канту или Фихте, старавшимся решить проблему «идеальности» (т. е. деятельности), копаясь «внутри сознания», без выхода оттуда во внешний, чувственно воспринимаемый телесный мир — в мир осязаемых телесных форм и отношений вещей.

Такое гегелевское определение термина «идеальности» охватывает весь круг явлений, внутри коего действительно существует «идеальное», понимаемое как телесно воплощаемая форма активной деятельности общественного человека. Как деятельность в форме вещи или наоборот, как вещь под формой деятельности, в качестве «момента» этой деятельности, в качестве ее мимолетной метаморфозы.

Без понимания этого обстоятельства вообще невозможно было бы разобраться в тех чудесах, которые демонстрируют людям товар, товарная форма продукта, особенно в ее ослепительно-денежной форме, в форме пресловутых «реальных талеров», «реальных рублей» или «реальных долларов». Вещей, которые при самом минимальном теоретическом понимании их сразу же оказываются вовсе не «реальными», а насквозь «идеальными». Вещей, к разряду которых столь же недвусмысленно относятся и слова, единицы языка, и многие другие «вещи». Вещи, которые, будучи вполне «материальными», осязаемо-телесными образованиями, все свое «значение» (функцию и роль) обретают от «духа», от «мышления» и даже обязаны ему своим определенным телесным существованием. Вне духа и без духа нет и слова, есть лишь колебания воздуха.

Таинственность этой категории «вещей», тайна их «идеальности», их «чувственно-сверхчувственного характера», и была впервые научно раскрыта Марксом в ходе анализа товарного фетишизма, в ходе анализа товарной (стоимостной) формы продукта, как типичнейшей и фундаментальной формы этого ряда, как «чисто идеальной формы».

«...Таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда,

как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей. Благодаря этому quid pro quo [появлению одного вместо другого] продукты труда становятся товарами, вещами чувственно-сверхчувственными, или общественными. Так световое воздействие вещи на зрительный нерв воспринимается не как субъективное раздражение самого зрительного нерва, а как объективная форма вещи, находящейся вне глаз. Но при зрительных восприятиях свет действительно отбрасывается одной вещью, внешним предметом, на другую вещь, глаз. Это — физическое отношение между физическими вещами. Между тем товарная форма и то отношение стоимостей продуктов труда, в котором она выражается, не имеют решительно ничего общего с физической природой вещей и вытекающими из нее отношениями вещей» [1].

Поэтому-то Маркс и характеризует товарную форму как идеальную форму, т. е. как форму, не имеющую решительно ничего общего с реальной, телесно осязаемой формой того тела, в котором она представлена (т. е. отражена, выражена, овеществлена, опредмечена, отчуждена, реализована) и посредством которой она только и «существует», обладает «наличным бытием».

Она «идеальна» потому, что не заключает в себе ни одного атома вещества того тела, в котором она представлена, ибо это — форма совсем другого тела. И это другое тело присутствует здесь не телесно-вещественно — «телесно» оно находится совсем в другой точке пространства,— а только опять-таки «идеально», ни одного атома его вещества здесь тоже нет. Химический анализ золотой монеты не обнаружит в ней ни одной молекулы ваксы, как и наоборот. Тем не менее золотая монета представляет (выражает) стоимость сотни банок ваксы как раз и именно своим весом и блеском. И конечно, этот акт представления совершается вовсе не в сознании продавца ваксы, а вне его сознания в любом «смысле» этого слова,— вне его головы, в пространстве рынка, и без того, чтобы он имел хотя бы малейшее подозрение о таинственной природе денежной формы и о сути цены ваксы. Каждый может тратить деньги, не зная, что такое деньги.

По этой же причине человек, уверенно пользующийся родным языком для выражения самых тонких и сложных жизненных обстоятельств, окажется в очень трудном положении, если ему придет в голову обрести сознание отношения между «знаком» и «значением». То сознание, которое он может почерпнуть из лингвистических трудов, при нынешнем состоянии лингвистической науки скорее поставит его в положение сороконожки, неосмотрительно задавшейся вопросом о том, с какой ноги она начинает ходить. Слава богу, что такого рода вещи остаются «вне сознания». И вся загвоздка, причинившая столько хлопот и философии, заключается как раз в том обстоятельстве, что «идеальные формы», подобные форме стоимости, форме мышления или синтаксической форме, всегда возникали, складывались и развивались, чем дальше, тем больше превращаясь в нечто всецело объективное, совершенно независимо от чьего бы то ни было сознания, в ходе процессов, протекавших вовсе не в голове, а каждый раз вне ее, хотя и не без ее участия.

Если бы дело обстояло иначе, идеализм Платона и Гегеля и в самом деле был бы в высшей степени странным заблуждением, каким-то

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 82.

несуразным бредом, никак не достойным умов такого масштаба и такого влияния. Объективность «идеальной формы» — это, увы, не горячечный бред Платона и Гегеля, а совершенно бесспорный, очевиднейший и даже каждому обывателю знакомый упрямый факт. Факт, над которым тысячелетия ломали себе голову мыслители такого масштаба, как Аристотель и Декарт, Спиноза и Кант, Гегель и Эйнштейн, не говоря уже о тысячах мыслителей рангом пониже.

Идеализм не следствие элементарной ошибки наивного школьника, вообразившего грозное привидение там, где на самом деле ничего нет. Идеализм — это совершенно трезвая констатация объективности идеальной формы, т. е. факта ее независимого от воли и сознания индивидов существования в пространстве человеческой культуры, оставленная, однако, без соответствующе трезвого научного объяснения факта.

Констатация факта без этого научно-материалистического объяснения — это и есть идеализм. Материализм в данном случае может заключаться только и именно в научном объяснении факта, а не в его игнорировании. Формально же факт выглядит именно так, как его и изобразили мыслители «линии Платона», налицо объективная, несмотря на свою очевидную бестелесность, форма движения физически осязаемых тел. Бестелесная форма, управляющая судьбами вполне телесных форм, определяющая быть им или не быть. Форма как некая бесплотная, однако всесильная «душа» вещей. Форма, сохраняющая себя в самых различных телесных воплощениях и не совпадающая ни с одной из них. Форма, про которую нельзя сказать, где именно она «существует». Везде — и нигде в частности. И уж во всяком случае не в голове Иван Иваныча или Петра Петровича, хотя и в ней тоже.

Вполне рациональное, очищенное от всякой мистики понимание «идеального», как «идеальной формы» реального, материального по своей субстанции мира, в общей форме было достигнуто К. Марксом как раз в ходе конструктивно-критического преодоления гегелевской концепции идеальности и в частной форме — как решение вопроса о форме стоимости через критику политической экономии, т. е. классической трудовой теории стоимости. Идеальность формы стоимости — типичнейший и характернейший случай идеальности вообще, и поэтому на марксовской концепции формы стоимости могут быть конкретно продемонстрированы все преимущества диалектико-материалистического взгляда на идеальность и на «идеальное».

Форма стоимости понимается в «Капитале» именно как овеществленная (представленная или «представшая» как вещь, как отношение вещей) форма общественно-человеческой жизнедеятельности. Непосредственно она и предстает перед нами как телесное, физически осязаемое «воплощение» чего-то «иного», и этим «иным» не может быть какое-то иное физически осязаемое «тело», другая «вещь», или «вещество», или субстанция, понимаемая как вещество, как некоторая физически осязаемая материя.

Единственной альтернативой тут оказывается допущение некоторой бестелесной субстанции, некоторого «невещественного вещества», и классическая философия подсказывала тут достаточно логическое решение: такой странной «субстанцией» может быть только деятельность, «чистая деятельность», «чистая формообразующая активность». Но в сфере экономической деятельности эта субстанция, естественно, расшифровывалась как труд, как физический труд человека, преобразующий физическое тело природы, а «стоимость» — как осуществленный труд, как «воплощенный» акт труда.

Поэтому именно в политической экономии научная мысль и сделала первый решительный шаг к разгадке существа «идеальности». И уже Смит и Рикардо * — люди, достаточно от философии далекие,— ясно разглядели «субстанцию» загадочных стоимостных определений в труде.

Однако понятая со стороны «субстанции» стоимость так и осталась загадочной со стороны ее «формы», классическая трудовая теория стоимости так и не смогла уразуметь, почему эта субстанция выражается именно так, а не как-нибудь иначе? Классическую буржуазную традицию этот вопрос, впрочем, не очень-то и интересовал, и Маркс ясно показал причину ее равнодушия к этой теме. Так или иначе, а «дедукция», т. е. теоретическое выведение формы стоимости из ее «субстанции», для буржуазной науки так и осталась непосильной задачей. В итоге по-прежнему загадочной и мистической осталась тут и идеальность этой формы.

Поскольку же теоретики упирались, можно сказать, носом в таинственные — физически неосязаемые — свойства этой формы, постольку они вновь и вновь возвращались на проторенные пути толкования «идеальности», отсюда и представление о существовании неких «идеальных атомов стоимости», весьма напоминавших лейбницевские монады, невещественные и непротяженные кванты «духовной субстанции».

Марксу, как экономисту, здесь и помогло то обстоятельство, что он не был столь наивен в философии, как Смит и Рикардо.

Увидев в фихтеанско-гегелевской концепции «идеальности» как «чистой идеальности» абстрактно-мистифицирующее описание реального, физически осязаемого труда общественного человека, процесса физического преобразования физической природы, совершаемого физическим же телом человека, он и получил теоретический ключ к разгадке идеальности формы стоимости.

Стоимость вещи предстала как овеществленный труд человека, и, стало быть, форма стоимости оказалась не чем иным, как овеществленной формой этого труда, формой человеческой жизнедеятельности, представшей перед человеком формой преобразованной ею вещи.

И тот факт, что это вовсе не форма вещи самой по себе (т. е. вещи в ее естественно-природной определенности), а воплощенная в вещество природа формы общественно-человеческого труда или формообразующей деятельности общественного человека,— этот факт и заключал в себе разгадку «идеальности». Вполне рациональную, фактическую разгадку, материалистическую интерпретацию всех мистически-загадочных определений стоимостной формы как идеальной формы.

Идеальная форма вещи — это не форма вещи «в себе», а положенная как форма вещи, форма общественно-человеческой жизнедеятельности. Это форма человеческой жизнедеятельности, но существующая вне этой жизнедеятельности, а именно как форма внешней вещи. И наоборот, это форма вещи, но вне этой вещи, и именно как форма жизнедеятельности человека, в человеке, «внутри человека».

А поскольку в развитых ее стадиях жизнедеятельность человека имеет всегда целесообразный, т. е. сознательно-волевой, характер, то идеальность и предстает как форма сознания и воли — как закон, управляющий сознанием и волей человека, как объективно принудительная схема сознательно-волевой деятельности. Поэтому-то так легко и оказывается изобразить «идеальное» исключительно как форму сознания и самосознания, исключительно как «трансцендентальную» схему психики и реализующей эту схему воли.

А если так, то платоновско-гегелевская концепция «идеальности» начинает казаться только недозволительной проекцией форм сознания и воли (формы мышления) на «внешний мир», а «критика» Гегеля сводится к упрекам его в том, что он «онтологизировал», «гипостазировал» (т. е. истолковал как определения вне сознания индивида существующего мира) чисто субъективные формы человеческой психики. Совершенно логично получается отсюда, что все категории мышления («количество», «мера», «необходимость», «сущность» и проч. и проч.) суть только «идеальные», то бишь только трансцендентально-психологические, схемы деятельности субъекта — и ничего более.

У Маркса, разумеется, была совсем иная концепция, согласно которой все без исключения логические категории суть только идеализированные (т. е. превратившиеся в формы человеческой жизнедеятельности, прежде всего внешней, чувственно-предметной, а затем и «духовной») всеобщие формы существования объективной реальности, внешнего мира.

И никак не проекции форм психического мира на мир «физический». Концепция, как нетрудно усмотреть, как раз обратная по последовательности «теоретической дедукции».

Такое понимание «идеальности» основывается у Маркса прежде всего на материалистическом понимании специфики общественного — человеческого — отношения к миру (и его принципиального отличия от отношений животного к миру, от чисто биологического отношения):

«Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек не делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания» [1].

Это значит: деятельность животного направлена только на внешние предметы. Деятельность же человека — не только на них, а и на свои собственные формы жизнедеятельности. Это деятельность, направленная на самое себя — то, что немецкая классическая философия изобразила как специфическую особенность «духа», как «рефлексию», как «самосознание».

В процитированном рассуждении Маркса — и именно потому, что оно взято из ранних произведений,— не подчеркнута еще с достаточной остротой принципиально важная деталь, которая именно и отличает его позицию от фихтеанско-гегелевского понимания «рефлексии» (отношения к самому себе как к «другому»). В силу этого цитированную мысль можно прочитать и так, что человек именно потому обретает новый, второй план жизнедеятельности, что у него имеется сознание и воля, которых не было у животного.

Между тем дело-то обстоит как раз наоборот, сознание и воля проявляются у человека только потому, что у человека уже имеется особый, отсутствующий в животном мире, план жизнедеятельности, деятельность, направленная на усвоение специфически общественных, чисто социальных по своему происхождению и существу и потому никак не закодированных в нем биологически форм жизнедеятельности.

Родившееся животное имеет перед собой внешний мир. Формы же жизнедеятельности врождены ему вместе с морфологией его тела, и ему не требуется совершать особую деятельность их «присвоения», оно нуждается лишь в упражнении закодированных в нем форм поведения.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 93.

Развитие состоит единственно в развитии инстинктов, врожденных ему реакцией на вещи и ситуации. Среда лишь корректирует это развитие.

Совсем иное — человек. Родившееся дитя человеческое имеет перед собой, вне себя не только внешний мир, но и колоссально сложную систему культуры, требующую от него таких «способов поведения», которые генетически (морфологически) в его теле вообще никак не «закодированы», вообще никак не представлены. Здесь речь идет не о корректировании готовых схем поведения, а об усвоении таких способов жизнедеятельности, которые не имеют вообще никакого отношения к биологически необходимым формам реакции его организма на вещи и ситуации.

Это относится даже к тем «поведенческим актам», которые непосредственно связаны с удовлетворением биологически врожденных потребностей: потребность в пище биологически закодирована в нем, но необходимость принимать пищу с помощью тарелки и ложки, ножа и вилки, притом сидя на стуле за столом и т. д. и т. п., врождена ему так же мало, как и синтаксические формы того языка, на котором он учится говорить. По отношению к морфологии тела человека это такие же чистые и такие же внешние условности, как и правила игры в шахматы.

Это — чистые формы внешнего (вне индивидуального тела существующего) мира, которые он только еще должен превратить в формы своей индивидуальной жизнедеятельности, в схемы и способы своей деятельности, чтобы стать человеком.

Вот этот-то мир форм общественно-человеческой жизнедеятельности и противостоит родившемуся человеку (точнее — биологическому организму вида homo sapiens) как та ближайшая объективность, к которой он вынужден приспосабливать все свое «поведение», все отправления своего органического тела, тот объект, на присвоение которого взрослые и направляют всю его деятельность.

Наличие этого специфически человеческого объекта мира вещей, созданных человеком для человека, стало быть — вещей, формы которых суть овеществленные формы человеческой деятельности (труда), а вовсе не от природы свойственные им формы, и есть условие сознания и воли. И никак не наоборот, не сознание и воля — условие и предпосылка этого своеобразного объекта, тем более — его «причина».

Сознание и воля, возникающие в психике человеческого индивида,— это прямое следствие того факта, что ему противостоит (в качестве объекта его жизнедеятельности) не природа как таковая, а природа, преобразованная трудом предшествующих поколений, оформленная человеческим трудом, природа в формах человеческой жизнедеятельности.

Сознание и воля делаются необходимыми формами психики там, и только там, где индивид оказывается вынужден управлять своим собственным органическим телом, руководствуясь при этом не органическими (природными) потребностями этого тела, а требованиями, предъявляемыми ему извне, «правилами», принятыми в том обществе, в котором он родился. Только в этих условиях индивид и вынужден отличать «себя» от своего собственного органического тела. От рождения, через «гены», эти правила ему никак не передаются, они задаются ему извне, диктуются ему культурой, а не природой.

Только тут-то и появляется неведомое животному отношение к самому себе как к единичному представителю «другого». Человеческий индивид вынужден держать свои собственные действия под контролем «правил» и «схем», которые он должен усвоить как особый предмет, чтобы превратить в правила и схемы жизнедеятельность своего собственного тела.

Вначале они противостоят ему именно как внешний предмет, как формы и отношения вещей, созданные и воссоздаваемые человеческим трудом.

Усваивая предметы природы в формах, созданных и воссоздаваемых трудом людей, индивид впервые и становится человеком, становится представителем «рода», в то время как до этого он был лишь представителем биологического вида.

Наличие этого чисто социального наследования форм жизнедеятельности, т. е. наследования таких ее форм, которые ни в коем случае не передаются через гены, через морфологию органического тела, а только через воспитание, только через приобщение к наличной культуре, только через процесс, в ходе которого органическое тело индивида превращается в представителя, в полномочного представителя рода (т. е. всей конкретной совокупности людей, связанных узами общественных отношений),— наличие этого специфического отношения только и вызывает к жизни и сознание, и волю как специфически человеческие формы психики.

Сознание, собственно, только и возникает там, где индивид оказывается вынужден смотреть на самого себя как бы со стороны, как бы глазами другого человека, глазами всех других людей,— только там, где он вынужден соразмерять свои индивидуальные действия с действиями другого человека, т. е. только в рамках совместно осуществляемой жизнедеятельности. Только тут, собственно, требуется и воля, как умение насильственно подчинять свои собственные влечения и побуждения некоторому закону, некоторому требованию, диктуемому вовсе не индивидуальной органикой собственного тела, а организацией «коллективного тела», коллектива, завязавшегося вокруг некоторого общего дела.

Здесь-то, и только здесь, и возникает, собственно, идеальный план жизнедеятельности, неведомый животному. Сознание и воля — не «причина» появления этого нового плана отношений индивида к внешнему миру, а только психические формы его выражения, иными словами, его следствие. Причем не случайная, а необходимая форма его обнаружения, его выражения, его осуществления.

В более пространное рассмотрение сознания и воли (и их отношения к «идеальности») мы входить не будем, тут уже начинается специальная область психологии. Проблема же «идеальности» в ее общей форме, одинаково значимой и для психологии, и для лингвистики, для любой социально-исторической дисциплины, выходит, естественно, за пределы психологии как таковой и должна рассматриваться независимо от подробностей чисто психологического (как и политико-экономического) плана.

Психология вынуждена исходить из того обстоятельства, что между индивидуальным сознанием и объективной реальностью находится такое «опосредствующее звено», как исторически сложившаяся культура, выступающая как предпосылка и условие индивидуальной психики. Это — и экономические, и правовые формы отношений между людьми, и сложившиеся формы быта, и формы языка и т. д. и т. п. Для индивидуальной психики (для сознания и воли индивида) эта культура непосредственно выступает как «система значений», «овеществленных» и противостоящих ему вполне предметно, как «непсихологическая», как внепсихологическая реальность.

Это обстоятельство в его фундаментальном значении для психологии специально подчеркивает А. Н. Леонтьев:

«Итак, значения преломляют мир в сознании человека. Хотя носителем значений является язык, но язык не демиург значений. За языковыми значениями скрываются общественно выработанные способы (операции) действия, в процессе которых люди изменяют и познают объективную реальность. Иначе говоря, в значениях представлена преобразованная и свернутая в материи языка идеальная форма существования предметного мира, его свойств, связей и отношений, раскрытых совокупной общественной практикой. Поэтому значения сами по себе, т. е. в абстракции от их функционирования в индивидуальном сознании, столь же не «психологичны», как и та общественно познанная реальность, которая лежит за ними» [1].

Поэтому-то превращение проблемы «идеальности» в психологическую (или, что еще хуже, психофизиологическую) проблему прямиком заводит материалистическую науку в тупик, ибо тайну «идеальности» хотят в этом случае раскрыть совсем не там, где она в действительности и возникает и разрешается, не в пространстве, где разыгрывается история реальных взаимоотношений между общественным человеком и природой, а внутри черепа, в материальных отношениях между нейронами. А это такая же нелепая затея, как и намерение обнаружить форму стоимости путем химического анализа золота или банкнот, в которых эта форма представлена взору и осязанию. Тот же самый фетишизм, то же самое приписывание естественно-природному веществу свойств, которые на самом деле принадлежат вовсе не ему как таковому, а лишь представленным в нем формам общественно-человеческого труда, формам общественных отношений человека к человеку.

А ведь фетишизм — это и есть самая грубая, самая первобытная и дикая форма идеализма, наделяющего (в фантазии, разумеется) всеми атрибутами «духа» кусок бревна, украшенный ракушками и перьями. Та самая грубая форма идеализма, которая ничем не отличается от поведения животного, пытающегося облизывать и кусать электрическую лампочку, служащую для него (с легкой руки экспериментатора) сигналом приема пищи. Для животного, как и для фетишиста, лампочка и бревно вовсе не «сигналы», не обозначения «чего-то другого», а самая что ни на есть физическая часть физической ситуации, непосредственно определяющей их поведение. Так и китайцы нещадно избивают слепленного из глины идола, если тот не желает ниспослать дождь на их поле.

Загадка и разгадка «идеализма» лежит именно тут, в особенностях психики, не умеющей различать в составе чувственно осязаемой им, вне его мозга существующей «достоверности» две принципиально разные, и даже противоположные, категории явлений — естественно-природные свойства вещей, с одной стороны, и те их свойства, коим они обязаны не природе, а общественно-человеческому труду, в этих вещах воплощенному, в этих вещах осуществленному и осуществляемому.

Это тот самый пункт, где непосредственно сливаются такие противоположности, как грубо наивный материализм и столь же грубо наивный идеализм, т. е. происходит прямое отождествление материального с идеальным и наоборот, происходящее не от большого ума масштаба Платона и Гегеля, а как раз от недостатка этого ума, без раздумья принимающего все то, что существует вне головы, вне психики, за «материальное», а «идеальным» именует все то, что находится «в голове», «в сознании».

---

[1] *Леонтьев А. Н.* Деятельность и сознание // Вопросы философии. 1972. № 12. С. 134.

Маркс именно так и понимает суть той путаницы, из которой так и не смогла найти выход буржуазная политическая экономия. В подготовительных рукописях к «Капиталу» он пишет:

«Грубый материализм экономистов, рассматривающих общественные производственные отношения людей и определения, приобретаемые вещами, когда они подчинены этим отношениям, как *природные свойства* вещей, равнозначен столь же грубому идеализму и даже фетишизму, который приписывает вещам общественные отношения в качестве имманентных им определений и тем самым мистифицирует их» [1].

Действительный, научный, а не грубый материализм в данном случае заключается вовсе не в том, чтобы объявлять «первичным» все то, что находится вне мозга индивида, называя это «первичное» «материальным», а все, что находится «в голове»,— «вторичным» и «идеальным». Научный материализм состоит в умении проводить принципиальную границу в составе самих чувственно осязаемых, чувственно воспринимаемых «вещей» и «явлений», в умении там, а не где-нибудь видеть различие и противоположность «материального» и «идеального».

Именно такой материализм и обязывает понимать это различие не как понятное каждому обывателю различие между «реальными и воображаемыми талерами» (долларами, рублями или юанями), а как различие, лежащее куда глубже, а именно в самой природе общественно-человеческой жизнедеятельности, в ее принципиальных отличиях от жизнедеятельности как любого животного, так и от биологической жизнедеятельности своего собственного организма.

В состав «идеального» плана действительности входит только и исключительно только то, что и в самом человеке, и в той части природы, в которой он живет и действует, создано трудом. То, что ежедневно и ежечасно, с тех пор как существует человек, производится и воспроизводится его собственной, общественно-человеческой и потому целесообразной преобразующей деятельностью.

Поэтому-то говорить о наличии «идеального плана» у животного (как и у нецивилизованного, чисто биологически развитого, «человека») и не приходится, не отступая от строго установленного философией смысла этого слова. Поэтому-то при несомненном наличии у животного психики и даже, может быть, каких-то проблесков «сознания» (в которых очень трудно отказать очеловеченным собакам) ни о какой «идеальной» грамотной речи тут быть не может. Человек обретает «идеальный» план жизнедеятельности исключительно в ходе приобщения к исторически развившимся формам общественной жизнедеятельности, только вместе с социальным планом существования, только вместе с культурой. «Идеальность» и есть не что иное, как аспект культуры, как ее измерение, определенность, свойство. По отношению к психике (к психической деятельности мозга) это такой же объективный компонент, как горы и деревня, как луна и звездное небо, как процессы обмена веществ в собственном органическом теле индивида.

Потому-то, а не в силу «глупости идеалистов» люди (и вовсе не только и даже не столько философы) и путают «идеальное» с «материальным», то и дело принимая одно за другое. Философия же, даже платоновско-гегелевская, есть единственный путь к распутыванию этой наивной первобытно-обывательской путаницы, хотя обыватель-то как раз больше всех и кичится превосходством своего «трезвого ума» над «мистическими конструкциями Платона и Гегеля».

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. II. С. 198.

Идеализм — не плод недомыслия, а законный и естественный плод того мира, где «вещи обретают человеческие свойства, а люди опускаются до уровня вещественной силы...» [1], где вещи наделяются «духом», а человеческие существа этого «духа» начисто лишаются. «Товарный фетишизм» и все вытекающие из него на более конкретной стадии экономического анализа оттенки той же закономерности — нечто действительно существующее, продукт реальной исторической метаморфозы» [2], как точно формулирует в своей книге о Марксе Мих. Лифшиц. Объективная реальность «идеальных форм» — это не досужая выдумка злокозненных идеалистов, как то кажется псевдоматериалистам, знающим на одной стороне «внешний мир», а на другой — только «сознающий мозг» (или «сознание как свойство и функцию мозга»). Этот псевдоматериализм, при всех своих благих намерениях, обеими ногами стоит в той же самой мистической трясине фетишизма, что и его оппонент — принципиальный идеализм. Это тоже фетишизм, только уже не бревна, бронзового идола или «логоса», а фетишизм нервной ткани, фетишизм нейронов, аксонов и дезоксирибонуклеиновых кислот, которые заключают в себе на самом-то деле так же мало «идеального», как и любой валяющийся на дороге камень. Так же мало, как мало «стоимости» заключает в себе еще не отысканный алмаз, каким бы огромным и тяжелым он ни был.

Другое дело — мозг, отшлифованный и пересозданный трудом. Он-то только и становится органом, более того, полномочным представителем «идеальности», идеального плана жизнедеятельности, свойственного только человеку или подобному ему общественно производящему свою материальную жизнь существу. В этом и заключается действительный научный материализм, умеющий справиться с проблемой «идеального».

И когда Маркс определяет «идеальное» как «материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованную в ней», то он имеет в виду именно человеческую голову, а не орган тела особи вида homo sapiens, растущий на шее этой особи по милости матушки-природы. Об этой разнице многие «материалисты» нередко как раз и забывают.

В голове же, понимаемой натуралистически (т. е. так, как ее именно и рассматривает врач, анатом, биолог, физиолог высшей нервной деятельности, биохимик и др.), никакого «идеального» нет, не было и никогда не будет. Что там есть — так это единственно материальные «механизмы», своей сложнейшей динамикой обеспечивающие деятельность человека вообще, и в том числе деятельность в идеальном плане, в согласии с «идеальным планом», к мозгу противостоит как особый предмет, как тем или иным образом овеществленная форма общественно-человеческой жизнедеятельности, как цель — неотъемлемый компонент этой жизнедеятельности, как человеческое значение вещи.

Поэтому-то «материалисты», толкающие физиологов на нелепые поиски «идеального» в мозгу, в толще нервной ткани коры, в глубине «церебральных микроструктур» и тому подобных вещах, в конце концов добиваются только одного — полной дискредитации материализма как принципа научного мышления. Ибо никакого «идеального» физиологи под черепной крышкой так и не находят, сколько ни ищут. Ибо его там

---

[1] *Лифшиц Мих.* Карл Маркс. Искусство и общественный идеал. М., 1972. С. 130.

[2] Там же.

и нет. Потому-то такие псевдоматериалисты наносят науке о человеке и об «идеальном» куда больший вред, чем Платон с Гегелем, вместе взятые. Последние, при умном их прочтении, оказывают даже пользу, которую никак не в состоянии принести глупые «материалисты», т. е. материалисты философски малограмотные, не прошедшие школу диалектики, но зато кичащиеся своим мнимым материализмом.

С сознанием и волей «идеальность» действительно связана необходимым образом, но вовсе не так, как изображал эту связь старый, домарксовский материализм. Не идеальность есть «аспект» или «форма проявления» сознательно-волевой сферы, а как раз наоборот, сознательно-волевой характер человеческой психики есть форма проявления, «аспект» или психическое обнаружение идеального (т. е. социально-исторически возникшего) плана отношений человека к природе.

Идеальность есть характеристика вещей, но не их естественно-природной определенности, а той определенности, которой они обязаны труду, преобразующе-формообразующей деятельности общественного человека, его целесообразной чувственно-предметной активности.

Идеальная форма — это форма вещи, созданная общественно-человеческим трудом. Или, наоборот, форма труда, осуществленная в веществе природы, «воплощенная» в нем, «отчужденная» в нем, «реализованная» в нем и потому представшая перед самим творцом как форма вещи или как отношение между вещами, в которое их (вещи) поставил человек, его труд, и в которое они сами по себе никогда не встали бы.

Именно поэтому человек и созерцает «идеальное» как вне себя, вне своего глаза, вне своей головы существующую объективную реальность. Поэтому, и только поэтому, он так часто и так легко и путает «идеальное» с «материальным», принимая те формы и отношения вещей, которые он сам же и создал, за естественно-природные формы и отношения этих вещей, исторически-социально «положенные» в них формы, за природно-врожденные им свойства, исторически преходящие формы и отношения за вечные и не могущие быть измененными формы и отношения между вещами, за отношения, диктуемые «законами природы».

Здесь-то, а не в «глупости» или необразованности людей и лежит причина всех идеалистических иллюзий платоновско-гегелевского типа. Поэтому и философско-теоретическое опровержение объективного идеализма (концепции, согласно которой идеальность вещей предшествует материальному бытию этих вещей и выступает как их «причина») и смогло совершиться только в форме позитивного понимания действительной (объективной) роли «идеального» в процессе общественно-человеческой деятельности, преобразующей естественно-природный материал (включая сюда и собственное «органическое тело» человека, его биологически врожденную морфологию с ее руками и мозгом).

В процессе труда человек, оставаясь естественно-природным существом, преобразует как внешние вещи, так (и тем самым) и свое собственное «природное» тело, формирует природную материю (включая сюда материю собственной нервной системы и мозга, ее центра), превращая ее в «средство» и в «орган» своей целесообразной жизнедеятельности. Поэтому-то он и смотрит с самого начала на «природу» (на материю) как на материал, в котором «воплощаются» его цели, и как на «средство» осуществления своих целей. Поэтому-то он и видит в природе прежде всего то, что «годится» на эту роль, то, что играет и может играть роль средства осуществления его целей, т. е. то, что так или иначе уже вовлечено им в процесс целесообразной деятельности.

Так, на звездное небо он обращает свое внимание вначале исключи-

тельно как на «естественные часы, календарь и компас», как на орудия и инструменты своей жизнедеятельности, и замечает их «естественные» свойства и закономерности лишь постольку, поскольку эти естественные свойства и закономерности суть свойства и закономерности того материала, в котором выполняется его деятельность и с которым он поэтому вынужден считаться, как с совершенно объективным (никак от его воли и сознания не зависящим) компонентом своей деятельности.

Но именно по той же причине он и принимает результаты своей преобразующей деятельности (положенные им самим формы и отношения вещей) за формы и отношения вещей самих по себе. Отсюда — фетишизм любого толка и оттенка, одной из разновидностей коего всегда был и остается философский идеализм — учение, понимающее идеальные формы вещей (т. е. воплощенные в вещах формы деятельности человека) за вечные, первозданные и беспредпосылочные «абсолютные» формы мироздания, а все остальное учитывающее лишь постольку, поскольку это «все остальное», т. е. все действительное многообразие мира уже вовлечено в процесс труда, уже сделалось средством, орудием и материалом осуществления целесообразной деятельности, уже преломлено сквозь грандиозную призму «идеальных форм» — форм человеческой деятельности, уже предстояло (представлено) в этих формах, уже оформлено ими.

Поэтому «идеальное» существует только в человеке. Вне человека и помимо него никакого «идеального» нет. Но человек при этом понимается не как отдельный индивид с его мозгом, а как реальная совокупность реальных людей, совместно осуществляющих свою специфически человеческую жизнедеятельность, как «совокупность всех общественных отношений», завязывающихся между людьми вокруг одного общего дела, вокруг процесса общественного производства их жизни. Идеальное и существует «внутри» так понимаемого человека, ибо «внутри» так понимаемого человека находятся все те вещи, которыми «опосредованы» общественно производящие свою жизнь индивиды, и слова языка, и книги, и статуи, и храмы, и клубы, и телевизионные башни, и (и прежде всего!) орудия труда, начиная от каменного топора и костяной иглы до современной автоматизированной фабрики и электронно-вычислительной техники. В них-то, в этих «вещах», и существует «идеальное», как опредмеченная в естественно-природном материале «субъективная» целесообразная формообразующая жизнедеятельность общественного человека. А не внутри «мозга», как то думают благонамеренные, но философски необразованные материалисты.

Идеальная форма — это форма вещи, но вне этой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной жизнедеятельности, в виде цели и потребности. Или наоборот, это форма активной жизнедеятельности человека, но вне человека, а именно в виде формы созданной им вещи. «Идеальность» сама по себе только и существует в постоянной смене этих двух форм своего «внешнего воплощения», не совпадая ни с одной их них, взятой порознь. Она существует только через непрекращающийся процесс превращения формы деятельности в форму вещи и обратно — формы вещи — в форму деятельности (общественного человека, разумеется).

Попробуйте отождествить «идеальное» с одной из этих двух форм его непосредственного существования, и его уже нет. Осталось одно лишь «вещественное», вполне материальное тело и телесное же отправление этого тела. «Форма деятельности», как таковая, оказывается телесно закодированной в нервной системе, в сложнейших нейродинамических стереотипах и «церебральных механизмах» схемой внешнего действия материального человеческого организма, единичного тела человека. И

никакого «идеального» внутри этого тела, как ни старайтесь, вы не обнаружите. Форма же вещи, созданная человеком, изъятая из процесса общественной жизнедеятельности, из процесса обмена веществ между человеком и природой, опять-таки окажется просто материальной формой вещи, физической формой внешнего тела, и ничем более. Так, слово, изъятое из организма человеческого общежития, и есть не более как акустический или оптический факт. «Само по себе» оно так же мало «идеально», как и мозг человека.

И только во взаимно-встречном движении двух противоположных «метаморфоз», формы деятельности и формы вещи, в их диалектически противоречивом взаимопревращении «идеальное» и существует.

Поэтому-то с проблемой идеальности вещей и смог справиться только материализм диалектический.

СООБРАЖЕНИЯ ПО ВОПРОСУ ОБ ОТНОШЕНИИ МЫШЛЕНИЯ И ЯЗЫКА

Любое рассуждение об отношении мышления и языка предполагает то или иное — прямо высказанное или подразумеваемое — понимание как того, так и другого и, стало быть, возможность рассматривать и мышление и язык независимо друг от друга как таковые, т. е. вне этого отношения. Иначе вопрос об отношении между ними вообще не может быть поставлен. Несомненно и то, что реально мышление и язык взаимно обусловливают друг друга, и несомненность этого обстоятельства придает видимость такой же несомненной бесспорности известной формуле, согласно которой «как нет языка без мышления, так не бывает и мышления без языка».

Но если эта формула бесспорна, то и мышление и язык (речь) — это лишь две одинаково односторонние абстракции, а выражаемая в них «конкретность» есть нечто третье, само по себе ни мышлением, ни языком не являющееся. В этом случае как логика (наука о мышлении), так и лингвистика (наука о языке во всем его объеме) суть лишь два абстрактных аспекта рассмотрения этого третьего, реального, конкретного предмета (или процесса), не получающего своего конкретного — а стало быть, и истинного — научного изображения ни в той, ни в другой науке.

Так почему же в таком случае не взять быка за рога и, прямо приступив к конкретному исследованию этого конкретного предмета, не объявить всю предшествующую историю и логики и лингвистики лишь предысторией новой науки, в рамках которой должны найти свое критически-научное переосмысление все специальные абстракции (и соответствующие им понятия и термины) как логики, так и лингвистики? В лоне этой новой науки вопрос об отношении между мышлением и языком (речью) был бы снят с самого начала по той причине, что он там даже не мог бы и встать. В ней с самого начала ни мышление не рассматривалось бы само по себе, т. е. в отвлечении от языковой формы его осуществления и выражения, ни язык не рассматривался бы иначе, как естественная, абсолютно необходимая и потому единственная форма, не выливаясь в которую мышление вообще не может ни осуществляться, ни представляться, ни мыслиться.

Такой ход мысли не выдуман нами, можно указать на десятки (если не на сотни) работ, авторы которых знают и признают только «речевое мышление», только «словесное мышление», а понятие мышления как тако-

вого, вербально не оформленного, объявляют предрассудком старой логики и отбрасывают как изначально недопустимую, ложную абстракцию. Согласно этим авторам, не существует и не может существовать проблемы суждения, отличной от проблемы высказывания, они сливаются в одну проблему, точно так же, как и проблема понятия целиком растворяется в проблеме термина научного языка, и т. д.

В лингвистике тоже не так уж трудно заметить аналогичную тенденцию, хотя там она и выглядит несколько иначе — как неудовлетворенность чисто формальным анализом языка, абстрагирующимся от проблемы значения и смысла знаковых конструкций, подобно тому как в логике это делают по отношению к словесной форме выражения в погоне за «чистым смыслом». Понять эти тенденции можно, ибо рациональное зерно в них явно присутствует. Но, как известно, любое рациональное зерно, когда его развивают дальше, чем позволяет логика фактов, может привести к весьма уродливым — иррациональным — воззрениям. Об эту логику фактов и спотыкаются обе обрисованные разновидности логики рассуждения.

Прежде всего для любого лингвиста очевидно, что в языке и в реальном его функционировании (в речи, как устной, так и письменной) все-таки существуют формы, явно принадлежащие специфической материи языка, и только ей, и невыводимые из движения того «содержания», которое в них выражается,— из движения смысла и значения. В противном случае осталось бы непонятным, отчего это в одном языке имеется лишь четыре падежа, а в другом — двадцать восемь. Падеж есть явно форма языка, а не прямо и непосредственно форма мышления, хотя бы и «словесного», и с этим фактом (это именно факт, а не абстракция!) вынуждены всерьез считаться те лингвисты, которые различают «глубинные языковые структуры» от тех варьирующихся схем, в виде которых эти структуры реализуются в разных языках.

Но может быть, именно эти структуры и сливаются с «чисто логическими» схемами? Может быть, в описании этих «глубинных структур» подлинно научная лингвистика и сольется с логикой, с описанием форм мышления как такового? Такими надеждами, кажется, тешат себя многие.

Но тогда, даже при столь ограниченном значении тезиса о полном слиянии форм мышления с формами языка, все же лингвистика начинает претендовать на роль новой науки, впервые разглядевшей подлинную *конкретность* того предмета, который абстрактно (а потому и неверно) рассматривался испокон веков в логике. А это значит, что если мышление нельзя и недопустимо рассматривать вне языковой формы, то последнюю, напротив, можно и нужно рассматривать до, вне и совершенно независимо от всяких разговоров о мышлении. Ведь даже простое описание «глубинных структур» может быть осуществлено путем отыскания тех «инвариантов», которые выражают себя не иначе, как в многообразии *чисто формальных* особенностей национальных языков, т. е. путем абстракции (отвлечения) от этих именно особенностей. Но тогда логическая форма (форма мышления) и есть не что иное, как абстракция именно «чистой» формы языка, всеобщей формы языка как такового.

Но если этой абстракции соответствует какая-то реальность, то эта реальность должна быть реальностью и до, и вне, и независимо от того, выражена ли она в каком-то *особенном* языке (т. е. в той или иной «поверхностной» схеме реализации) или же в чем-то ином, нежели реальный язык. Иначе это никакая не реальность, а только искусственная абстракция лингвистики, к которой следует предъявлять все те же претензии, которые предъявлялись и предъявляются к абстракции логической

формы как таковой, как «чистой» формы мышления или формы «чистого мышления», т. е. мышления, никак и ни в каком языке вообще себя не выразившего.

Основоположник такого выхода из тупиков логико-лингвистической проблемы Н. Хомский * потому-то и считает «глубинные структуры» *врожденными* человеку как существу, осуществляющему «речевое мышление», или — что то же самое — «осмысленную речь». С его точки зрения, эти структуры явным образом присутствуют в человеке до того (и, стало быть, вне и независимо от того), как он сумел построить первую фразу на родном языке, иначе говоря, происходит проекция глубинных структур на поверхность чисто формальных, т. е. особенных, схем особенного языка. Как они присутствуют в нем? Тут Хомский оказывается чистым картезианцем, он встает на позицию, которая допускает одинаковую правомерность двух интерпретаций: или в виде морфологически встроенных в тело человека схем работы его мозга, или в виде схем как-то вселяющейся в этот мозг чисто духовной, абсолютно бестелесной «души».

Под титулом «глубинных структур» языка лингвистика тем самым оказалась вынужденной признать ту самую реальность, которую давным-давно не только признавала, но и старательно исследовала именно логика, а не лингвистика. Это «структуры» (схемы и формы) деятельности человека, осуществляющейся до, вне и независимо от их выражения в каком бы то ни было особенном языке, в языке вообще.

Тут логика неумолимая. Либо «глубинные структуры» языка — его подлинно всеобщие схемы — предшествуют и по существу и по времени оперативным схемам любого возможного особенного языка и в последних лишь *выражают* себя неадекватным образом (ибо с такой же легкостью они могут быть выражены и в других особенных формах), либо процесс усвоения ребенком родного языка приходится толковать как принципиально необъяснимое божественное чудо, как мистический акт.

Они действительно присутствуют в человеке, эти «глубинные структуры», и вопрос единственно в том, как они в нем присутствуют. Как схемы работы его мозга, врожденные ему вместе с его морфологией, или как-то иначе? Скажем, как схемы «духа», который мы вправе расшифровывать как краткое название совокупной «духовной культуры», вселяющейся в тело человека и его мозг до того, как он овладевает специфически языковой культурой, т. е. способностью правильно строить речь?

«Глубинные структуры», выявленные Хомским, действительно складываются в онтогенезе, в процессе развития ребенка раньше, чем он становится способным говорить и понимать речь. И не нужно быть марксистом, чтобы увидеть их очевидную, можно сказать, осязаемую реальность в образе *сенсомоторных схем,* т. е. схем непосредственной деятельности становящегося человека *с вещами и в вещах* в виде сугубо телесного феномена — взаимодействия одного тела с другими телами, вне его находящимися. Эти сенсомоторные схемы, как их именует Пиаже *, или «глубинные структуры», как их предпочитают называть лингвисты, и есть то самое, что философия издавна титулует логическими формами, или формами «мышления как такового».

Схемы действия конгруэнтны схемам вещей, объектов этого действия, иначе оно (действие), упираясь в упрямое сопротивление вещей, вообще не может свершиться. Сенсомоторная схема — это пространственно-геометрическая форма вещи, развернутая движением во времени, ничего другого в ее составе нет. Это схема процесса, воспроизводящего форму вещи, т. е. пространственно фиксированную форму, геометрию внешнего тела. Форма другого (внешнего) тела представлена как согласующаяся

с нею (конгруэнтная ей) форма движения субъекта (т. е. активно движущегося тела). Это *одна* и та же *схема*, один и тот же контур, только один раз симультаннофиксированный, застывший контур вещи, а другой раз — сукцессивно развернутый во времени, как контур движения, как траектория этого движения, оставляющего пространственно фиксированный след, по которому это движение и ориентируется.

В этом и весь секрет сенсомоторных схем, они же являются и «глубинными структурами» и вместе с тем логическими формами (формами мышления). Ибо мышление, если его определять в самом общем виде, и есть не что иное, как способность обращаться с любым другим телом, находящимся вне своего собственного тела, сообразно с формой, расположением и значением его в составе окружающего мира. Это прежде всего способность управлять своим собственным телом (его движением) так, чтобы это движение могло осуществляться, не упираясь в неодолимую для него преграду, в сопротивление «других тел», их геометрических, физических, а потом и всяких иных (вплоть до семантических и нравственных) параметров.

Тут-то впервые и возникает (до слова вообще) и схема — образ другого тела, по контурам коего действует (самопроизвольно движется) становящееся мыслящее тело (субъект мышления), остающееся всегда, как и вначале, телом среди других тел, логике которых оно или подчиняется, или вообще не движется (не может двигаться). Мышление в этом, самом широком, самом общем виде свойственно и животному, и потому Спиноза, развернувший именно такое толкование «сути мышления» в качестве единственной альтернативы картезианскому его толкованию как чисто духовного, абсолютно бестелесного акта, и должен был допустить мышление и у животного, хотя тут оно и протекает как *непосредственно телесный* акт, как явная *функция тела,* как телесное движение, сообразующееся с формой и расположением внешних тел.

Мышление в этом смысле (а этот смысл и есть наиболее общий смысл именно потому, что он фиксирует генетически-исходную, стало быть, первую во времени и самую простую по составу, т. е. абстрактную, и притом вполне реальную форму деятельности, которая позднее начинает осуществляться и в других, более сложных и конкретных формах) конечно же возникает и реально существует не только в абстракции.

Могут сказать, однако, что столь широкое определение мышления, при котором в него попадает и психика животного, не имеет прямого отношения к пониманию специфически человеческой психики и мышления, а потому не может служить основанием для решения вопроса об отношении специально-человеческого мышления и языка. Могут сказать, что мышление вообще — в его сенсомоторной форме — возникает, может быть, и задолго до языка, но в специально-человеческой форме рождается только с языком и находит в нем, и только в нем, единственно адекватную себе форму осуществления. И тогда все благополучно остается по-прежнему и при «спинозовском» определении мышления.

Но надо сказать, что уже в сфере сенсомоторного мышления человеческое развитие принципиально отличается от развития «мышления» животного. Дело в том, что сенсомоторные схемы человеческой деятельности завязываются как схемы деятельности *с вещами, созданными человеком для человека,* и воспроизводят логику «опредмеченного» в них разума, общественно-человеческого мышления. Ребенку с самого начала противостоит не просто среда, а среда, по существу очеловеченная, в составе которой все вещи и их отношения имеют общественно-историческое, а не

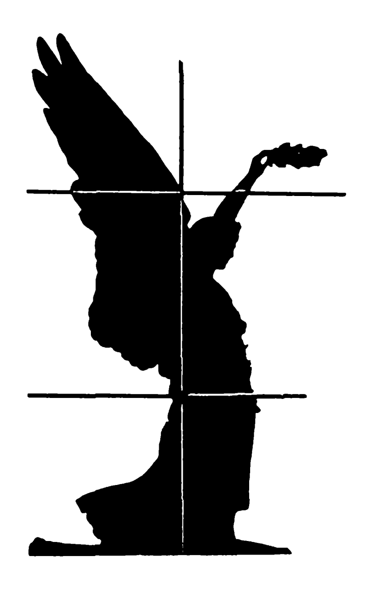
биологическое значение. Соответствующими оказываются и те сенсомоторные схемы, которые образуются в процессе человеческого онтогенеза. Но именно они и составляют предпосылку и условие формирования речи, деятельности с языком и в языке.

Это обстоятельство очень четко прослеживается в процессе формирования человеческой психики у слепоглухорожденных детей, о чем весьма интересно говорил на нашем совещании, исходя из собственного опыта и опыта, накопленного наукой, С. А. Сироткин. Здесь, прежде чем приступить к обучению ребенка языку (даже в самой элементарной его форме — жестовой), приходится сперва вооружить его умением вести себя по-человечески в сфере человечески организованного быта. На этой почве речь (язык) прививается уже без труда. В обратном же порядке невозможно сформировать ни того, ни другого. И на всех последующих этапах обучения языку это обучение совершается только через «оречевление» его собственной, уже сформированной и уже свершившейся и свершающейся предметной человеческой деятельности, так что логика реальной специфически человеческой (целесообразной) деятельности всегда усваивается раньше, чем лингвистические схемы речи, чем «логика языка», и всегда служит основой и прообразом этой последней.

Поэтому логику мышления можно понять до, вне и независимо от исследования логики языка, но в обратном порядке нельзя понять ни язык, ни мышление.

РАЗДЕЛ IV

КОНКРЕТНОСТЬ ИСТИНЫ



ДИАЛЕКТИКА АБСТРАКТНОГО И КОНКРЕТНОГО

1. Понятия конкретного и абстрактного у Маркса и критика идеалистического и эмпирического их понимания

Категории абстрактного и конкретного нуждаются в особо тщательном рассмотрении уже по той причине, что с ними связано понимание того «правильного в научном отношении» [1] метода, с помощью которого разработана вся экономическая теория Маркса, вся система ее понятий. Уже в методологическом «Введении» (1857 г.) Маркс определил «метод восхождения от абстрактного к конкретному» как тот *правильный* — ибо *единственно возможный* — способ мышления, которым осуществляется теоретическое (научное) отражение действительности в голове человека [2].

Само собой ясно, что верно понять существо этого метода научно-теоретического воспроизведения действительности можно только при условии, если сами категории абстрактного и конкретного понимаются именно так, как понимал их Маркс, исходя из тех определений, которые эти категории получили в немецкой классической философии. Их ни в коем случае нельзя понимать в том значении, которое они обрели в «естественном языке» (а на самом деле перешли в него из весьма искусственного языка средневековой схоластики и недиалектической философии XVII—XVIII столетий).

Прежде всего следует установить, что категории абстрактного и конкретного — это типичные *логические* категории — категории диалектики как логики. Это значит — универсальные категории, в которых выражены всеобщие формы развития и природы, и общества, и мышления. Это понятия, в которых запечатлена не специфика мышления по сравнению с действительностью и не специфика действительности по отношению к мышлению, а как раз наоборот — момент единства (тождества) в движении этих противоположностей.

Поэтому *конкретное* в словаре Маркса (и в словаре диалектической логики вообще) и определяется как «единство в многообразии» вообще. Здесь конкретное не означает чувственно воспринимаемую вещь, наглядно представляемое событие, зрительный образ и т. д. и т. п. Конкретное означает здесь вообще «сращенное» — в согласии с этимологией этого латинского слова — и потому может употребляться в качестве определе-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. I. С. 37.
[2] См. там же. С. 38.

ния и отдельной вещи, и целой системы вещей, равно как в качестве определения и понятия (истины и проч.), и системы понятий.

То же самое относится и к абстрактному. Здесь это не синоним «умственного отвлечения» только, чувственно непредставимого «объекта мысли», «эмпирически неверифицируемого концепта» и прочих невообразимых (да и немыслимых, впрочем, тоже) «объектов» — этих искусственных понятий схоластики и логических учений, наследовавших ее терминологию.

Абстрактное — и опять-таки в согласии с простой этимологией — определяется как отвлеченное, как извлеченное, как обособленное, «вынутое», «изъятое» вообще. Безразлично откуда, как и кем, безразлично, в какой форме зафиксированное — в виде ли слова, в виде ли наглядного чертежа-схемы или даже в виде единичной вещи вне головы, вне сознания. Нагляднейший чертеж может ведь быть абстрактнейшим изображением некоторой сложной системы вещей-явлений, некоторого конкретного. Абстрактное понимается как один из ясно очерчивающихся моментов конкретного — как частичное, односторонне неполное (потому всегда по необходимости ущербное) проявление конкретного, отделившееся или отделенное от него, относительно самостоятельное образование, мнимо независимый его момент.

С этим пониманием абстрактного — с материалистически интерпретированным гегелевским его пониманием — и связаны все те случаи употребления этого термина у Маркса, которые кажутся неожиданными и парадоксальными для читателя, заимствовавшего свои представления о логических категориях из ходячих оборотов речи: «абстрактный труд», «абстрактный индивид», «абстрактная форма буржуазного способа производства», «абстрактная форма богатства» (про деньги), «абстрактное, одностороннее отношение», «чистота (абстрактная определенность), с которой выступают в древнем мире торговые народы», «нельзя сказать, что абстрактная форма кризиса есть причина кризиса» и т. д. и т. п. Во всех этих — и многих других — выражениях абстрактное выступает как определение *объекта рассмотрения,* как предметное определение «бытия», а не просто как специфическая форма его отражения в сознании, в мышлении.

Поэтому проблема отношения абстрактного к конкретному ни в коем случае не ставится и не решается у Маркса как проблема отношения «мысленного» к «чувственно воспринимаемому» или «теоретического» к «эмпирическому». Здесь она отчетливо выступает как проблема внутреннего расчленения и объекта исследования, и его образа в мышлении (в виде логически разработанной системы строго очерченных понятий и их определений). Иными словами, и абстрактное, и конкретное здесь непосредственно понимаются как формы движения мысли, воспроизводящей некоторое объективно расчлененное целое.

Такой взгляд на отношение конкретного к абстрактному (и соответствующее словоупотребление) у Маркса не случаен — он органически связан с пониманием им вопроса об отношении мышления к действительности вообще, с диалектико-материалистическим взглядом на «отношение мысли к объективности», на отношение понятия к образу созерцания и представления и т. д. и т. п. Тем более это не результат «кокетничанья» с гегелевской фразеологией. Это — вполне сознательное использование преимуществ гегелевского языка как классического языка диалектики, т. е. логики, нацеленной и нацеливающей на раскрытие противоречий в самой «сути дела».

Это требует пояснения. Дело в том, что отождествление конкретного с

единичной вещью, данной в созерцании или хотя бы в воображении,— это не просто терминологически-конвенциональная особенность известного направления в логике. Терминология вообще вещь производная, а специально в логике (в науке о мышлении) она производна от философских предпосылок. В данном случае, как показывает анализ, толкование конкретного как единичного (как «индивида данного класса, вида или рода») прямо вытекает из вполне определенной концепции мышления, и именно из его номиналистически-эмпирического понимания. Задача теоретического мышления, как известно, сводится этой концепцией к отысканию того общего, одинакового, которым обладают все без изъятия индивиды определенного класса, определенного множества. Общее, как таковое, согласно этой концепции, существует в самих вещах лишь в виде сходства, наблюдаемого между всеми индивидами, лишь как частичное свойство каждого индивида. По-иному общее здесь не понимается. Это, к конце концов, лишь значение (или смысл) того или иного *термина, имени, знака;* само по себе — абстрактно, т. е. отдельно от индивидов, это значение существует лишь в голове, лишь в сознании, лишь внутри существа, одаренного сознанием и речью, и ни в коем случае не вне его. Исходным пунктом для эмпиризма в любой его разновидности (и материалистической и идеалистической) был, есть и остается *индивид* как таковой. А объединение таких индивидов в классы, виды, роды, множества и подмножества есть уже *продукт деятельности мышления.* С этим связано (и исторически, и по существу дела) представление, согласно коему абстрактное существует только в сфере сознания, только как значение общего термина, а на самом деле существуют *только индивиды* с их сходствами и различиями; каждый такой индивид и есть единственно конкретное.

На этой гносеологической основе возникает и соответствующее понимание логики — как системы правил, обеспечивающих построение внутренне непротиворечивой иерархии понятий, в вершине коей ставится самое общее (соответственно самое бедное определениями и потому самое «богатое» по числу обнимаемых им индивидов), а в фундаменте — безбрежное море индивидов. Получается пирамида, вершина которой — абстрактное как таковое, а основание — конкретное как таковое. Но конкретное в этом понимании неизбежно выглядит как нечто совершенно неопределенное — по количеству, по качеству, по любым другим логическим рубрикам, как *множество* неповторимых фактов. Это логически невыразимое конкретное можно только чувственно переживать в данный миг и в данной точке, и именно в тот самый миг и в той самой точке, в которых сказался столь же неповторимый «конкретный» субъект «переживания» — человеческий индивид.

Эта тенденция, имеющая своим истоком средневековый номинализм, тянется через системы Локка, Беркли, Кондильяка, Д. С. Милля, а ныне, представленная в разных ее оттенках неопозитивизмом («методологический солипсизм» Р. Карнапа), неизбежно приходит в конце концов к отождествлению конкретного с индивидуальным «переживанием», а абстрактного — с чистой «формой мышления», т. е. со значением общего термина, «знака» языка, которое, естественно, сказывается чисто конвенциально, т. е. устанавливаемым по произволу и по узаконивающему этот произвол соглашению.

Беда этой концепции заключается в том, что она вынуждена в конце концов допускать существование некоторых «абстрактных объектов» («идеальных объектов»), т. е. эмпирически «неверифицируемых» значений общих терминов «языка современной науки». Про эти «абстрактные

объекты» неопозитивистам ничего вразумительного, несмотря на все их старания, сказать не удается — в качестве выражения общего в эмпирических фактах их оправдать нельзя. «Абстрактный объект» посему принимается ими как чисто логический «конструкт», и в разряд таких «конструктов» неизбежно попадают важнейшие понятия современного естествознания, вплоть до электрона, атома и нейтрино. Никакого «конкретного объекта», соответствующего этим понятиям (терминам), с такой точки зрения допустить нельзя — в чувственном опыте (в переживании) отдельного индивида такие объекты не встречаются. Индивид может их только «мыслить», т. е. вынужден их принимать как чисто вербальный феномен.

Но так как именно из таких «абстрактных» объектов современная наука и строит свои представления о действительности, то в итоге оказывается, что «конкретное» (т. е. отдельное чувственное переживание) есть лишь субъективная форма проявления неких абстрактов — некоторых абстрактных объектов. Оказывается, иными словами, что общее есть нечто более прочное и устойчивое, нежели отдельное единичное, и последовательный номиналистический эмпиризм благополучно возвращается к представлениям «реализма» — к представлению о некоем общем (абстрактном), которое имеет статус объекта, существующего в некоем безличном мышлении как логически необходимая форма мышления вообще.

У Маркса никакой нужды в таком несуразном понятии, как «абстрактный объект», никогда не возникало в силу четкости его материалистического взгляда на научно-теоретическое воспроизведение (отражение) действительности, которая всегда, во-первых, конкретна (т. е. представляет собой некоторое «единство в многообразии», внутренне расчлененное на объективно выделяющиеся в ней различные — четко обособленные друг от друга — абстрактные моменты), а во-вторых, абстрактна в том смысле, что эти выделенные моменты не сливаются в ней в некое неразличенное аморфное «многообразие вообще». Объект (предмет) науки — научного мышления — всегда представляет собой, по Марксу, диалектическое единство абстрактного и конкретного — единство тождества и различия всех его моментов — сторон, форм существования, форм его саморазличения.

Эмпирически-номиналистическая логика со своим толкованием абстрактного и конкретного неизбежно спотыкается о диалектику любого действительно научного понятия. Понятие стоимости именно потому и оказалось камнем преткновения для всей классической буржуазной политической экономии, что эта последняя в отношении способов мышления, способов образования понятий сознательно ориентировалась на гносеологию Локка, на его понимание отношения между абстрактным и конкретным в частности. В понятии стоимости теоретическая мысль прямо наталкивалась на ситуацию, которая, будучи выражена через логические категории локковской гносеологии, начинает выглядеть как откровенно мистическая, т. е. начинает явно свидетельствовать в пользу «реализма», в пользу гегелевского — а не локковского — представления о соотношении всеобщего с особенным и единичным (чувственно воспринимаемым). Абстрактно-всеобщее становится формирующим принципом, активным началом, которое лишь «воплощается» в отдельных чувственно воспринимаемых телах, чтобы совершить процесс своего самовозрастания, своего саморазличения.

Совершенно верно, если под конкретным понимать единичное чувственно воспринимаемое тело, то научно понимаемая действительность начинает свидетельствовать в пользу идеалистического взгляда на роль и фун-

кцию абстрактно-всеобщего в деле организации и управления движением «конкретных» тел, чувственно воспринимаемых единичных событий. Стоимость вообще — этот «абстрактный» объект — управляет движением вещей и людей, определяет их судьбу со всеми ее метаморфозами... Единичный товар и единичный человек имеет здесь ровно столько значения, сколько ему придает процесс самовозрастания и саморазличения стоимости этого абстракта.

Маркс был единственным теоретиком, которому удалось путем анализа этой «мистической» ситуации не только защитить честь материализма, что бессилен был сделать поверхностно-эмпирический материализм, но и показать, что эта ситуация на самом-то деле свидетельствует в пользу материализма, но только такого материализма, который видит «рациональное зерно» гегелевского взгляда на соотношение абстрактного и конкретного.

Мистическое покрывало спадает со стоимости только в том случае, если под конкретным начинают понимать не отдельные чувственно воспринимаемые случаи «стоимостей» — отдельные товарные тела, а *исторически развившуюся и потому органически расчлененную внутри себя* систему товарно-денежных отношений между людьми через вещи, некоторую совокупность общественных отношений производства — данное, исторически определенное «единство в многообразии» или «многообразие в единстве». Иными словами, мистика исчезает только при условии, если исходным пунктом исследования действительности делаются не разрозненные чувственно воспринимаемые «индивиды», а некоторое *целое*, некоторая *система* явлений. Тогда, и только тогда, материализму удается отстоять свои права и свои понятия, т. е. справиться и с «реализмом», и со специфической «гегельянщиной»,— показать, что стоимость со всеми ее загадочно-мистическими свойствами есть на самом деле всего лишь абстрактная форма существования конкретного объекта, его одностороннее проявление и выражение, а не наоборот.

Здесь действует иная логика, исходным пунктом которой выступает конкретное, понимаемое как некоторое многообразно расчлененное внутри себя целое, данное созерцанию и представлению (воображению) и более или менее четко обрисованное в своих контурах предварительно разработанными понятиями, а не аморфное и неопределенное в своих границах «множество» единичных явлений, вещей, людей, «объектов», «атомарных фактов» и тому подобных эмпирических эрзацев конкретного, из коих затем стараются извлечь актом абстрагирования некоторые общие, одинаковые «признаки». Не множество и не многообразие, а *единство* многообразия, т. е. единое во всех своих частных и особенных проявлениях *целое* оказывается, с точки зрения Маркса, объектом деятельности мышления. И это целое должно «витать перед нашим представлением как предпосылка» [1] всех специально-теоретических операций.

По этой причине все отдельные («абстрактные») определения, вырабатываемые путем анализа, с самого начала и до конца понимаются именно как односторонние определения *конкретного объекта,* выражающие соответственно абстрактные формы существования этого объекта.

И если мистифицирующему выражению «абстрактный объект» («абстрактный предмет») все-таки придать какой-то смысл, то только смысл однобоко-ущербной, мнимо самостоятельной формы существования конкретного объекта, какой-нибудь фазы его развития, смысл фрагмента конкретного объекта.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. I. С. 38.

Только в свете этой логики и исчезает туман вокруг стоимости, этого «абстрактного объекта», понятого как специфическая, свойственная лишь данной системе, данному конкретному объекту, форма проявления, форма обнаружения всесторонней взаимозависимости всех ее элементов (вещей и людей), которые узкоэмпирическому взору кажутся самостоятельными и независимыми друг от друга.

Маркс отмечал, что именно эта всесторонняя и совершенно конкретная зависимость между мнимо независимыми элементами (а мышление эмпирика некритически принимает эту *мнимую* независимость за *реальную*) и выступает в сознании эмпирика как мистически непонятная и неожиданная для него власть абстрактно-всеобщего над единичным (для него «конкретным»).

Уже в «Немецкой идеологии» было показано, что все без исключения «абстракты» существуют в качестве *самостоятельных* объектов только в представлении, только в воображении. В реальности же абстрактно-всеобщее существует только как сторона, как момент, как форма проявления «взаимной зависимости индивидов» [1]. И только бреши в понимании реальных форм этой зависимости приводят к представлению, будто рядом с эмпирическим миром, состоящим из единичных чувственно воспринимаемых индивидов, существует еще и особый умопостигаемый мир. Маркс показал, что допущение такого умопостигаемого мира — мира особых «абстрактных объектов» — это неизбежное наказание за неполноту, за ущербность и односторонность (за «абстрактность») эмпирического понимания действительности.

Эмпирик типа Локка или Витгенштейна, кладущий в основание своего взгляда ложное представление о независимых друг от друга единичных вещах или «атомарных актах», фиксирует затем столь же эмпирически очевидный факт их *зависимости друг от друга* уже не в виде эмпирически прослеживаемых отношений между ними в лоне того или другого целого, а в виде абстрактов. Иными словами, в виде абстракта, «воплощающегося» в единичных своих проявлениях, сознание эмпирика фиксирует то самое целое, играющее определяющую роль по отношению к своим частям, от которого он вначале сознательно абстрагировался как от «мнимого объекта», выдуманного-де устаревшей «философской метафизикой». На деле же ситуация всесторонней взаимозависимости отдельных — лишь мнимо независимых друг от друга — элементов целого есть та реальная ситуация, которую давно выразила в своих категориях рационалистическая философия, традиция Спинозы — Лейбница — Фихте — Гегеля — традиция, противостоящая узкоэмпирическому (из «индивида» и из «индивидного концепта» исходящему) взгляду на мышление.

Признание определяющей роли целого по отношению к его частям — точка зрения, исходящая из целого и приходящая затем к пониманию частей *этого* целого,— и было всегда той почвой, на которой вырастала диалектика. А противоположный взгляд, исходящий из представления о том, что сначала существуют самостоятельные, совершенно независимые один от другого индивиды, которые затем лишь объединяются в те или иные (более или менее случайные по отношению к их «внутренней природе») комплексы, нимало от этого объединения не изменяясь и оставаясь теми же самыми, что и до него,— этот взгляд всегда был и остается той почвой, на которой никакая диалектика появиться не может. Эта почва, на которой она сразу же засыхает.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 31.

Но зато хорошо прививается взгляд, согласно которому рядом с морем «индивидов» существует еще и особый мир «моделей», «абстрактных объектов», формирующих различные «комплексы» индивидов и «индивидных концептов»,— «сфера мистического», как откровенно определил ее Л. Витгенштейн. Эмпирик и фиксирует в конце концов факт зависимости частей от целого именно в мистической форме, ибо определения целого принципиально не могут быть получены (и за это ручается даже формальная логика) путем фиксации тех «общих признаков», которыми обладает каждая порознь рассмотренная часть этого целого, каждый его составной элемент, подобно тому как представление о форме дома не составишь из тех признаков, которыми обладает каждый отдельный кирпич...

2. Абстрактное как абстрактно-всеобщее определение конкретного целого

Маркс показал, что в стоимости (абстракте) проявляется на деле общественный, т. е. конкретно-исторический, характер труда.

Иллюзия, будто отдельные — «конкретные» — явления суть различные способы воплощения некоторого абстрактно-всеобщего, возникает при вполне определенных условиях, т. е. не везде и не всегда. Когда мы имеем дело с фактом взаимной зависимости частей внутри легко обозримого целого — будь то часовой механизм или небольшой коллектив работающих людей, поделивших между собой обязанности в некотором общем конкретном деле,— для такой иллюзии попросту нет почвы. Здесь ясно видно, что отдельные детали зависят друг от друга, и, шаг за шагом проследив всю сумму зависимостей между разными («конкретными») частями, мы поймем и целое. Для какого-либо особого абстрактного объекта здесь места не остается, не возникает нужды в его придумывании. Если речь идет о производстве в рамках общинного строя, т. е. о работе людей, составляющих непосредственно наблюдаемый коллектив, то ясно, что отдельные элементы этого целого зависят только *друг от друга*, что между ними поделена *одна и та же работа* — одно и то же конкретно-определенное дело. Здесь ясно, что «труд отдельного лица выступает непосредственно как функция члена общественного организма» [1]. Другими словами, *конкретно-общее* дело осуществляется *конкретно-единичными* людьми, и никакой мистики абстрактно-всеобщего здесь нет.

Картина совершенно иная, когда в некоторое целое увязаны конкретные люди или вещи, *непосредственно* друг от друга не зависящие, якобы вполне самостоятельные и обособленные, живущие «сами по себе», «атомизированно», как это имеет место в товарном производстве. Объективно-реальное, т. е. конкретно-всеобщее, целостное образование (органическое целое), представляется тут лишь результатом взаимодействия изначально независимых друг от друга частичек, атомов. Реальная взаимозависимость предстает в соответственно мнимой форме — в форме некоторого абстракта, извне диктующего этим частичкам способ их объединения в целое. Это получается потому, и только потому, что в каждой из этих частичек не была усмотрена та определенность, которая и делала их с самого начала частичками *именно этого, данного,* конкретного целого. Как раз от этой *конкретной определенности* и была

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 13. С. 20.

совершена абстракция, от нее и отвлекались в исходной стадии анализа.

Иными словами, в рассмотрении каждой отдельной детали сознательно были опущены те самые ее особенности, в силу которых она исполняет с самого начала свою — строго определенную — роль, функцию. Это значит, что каждая деталь и была определена абстрактно, и именно акт абстракции и устранил из нее то самое главное, то самое существенное, что и делает ее деталью данного конкретного целого, ту ее конкретную определенность, которой она обязана конкретному целому. И как раз эта опущенная вначале определенность и вылезает потом в виде извне привходящего — мистического — абстракта.

Со стоимостью именно так и получается. «Труд, который представлен в меновой стоимости, предполагается как труд обособленного отдельного лица» [1], т. е. предполагается таким, каким он на самом деле не был и быть не может. Ибо он с самого начала был и все время оставался *общественным* трудом, неравно разделенным между разными лицами. Эти разные лица только мнят себя изначально обособленными, на деле же тот вид работы, которым каждый из них занимается, был навязан им стихийно сложившимся — и потому непонятным для них — целым, конкретно-всеобщим расчленением общего дела на ряд частичных и частных операций.

И если исходной точкой рассмотрения была сделана фикция, т. е. представление об изначальной независимости деталей друг от друга, то реальная зависимость, с самого начала овеществленная в них, но сознательно игнорировавшаяся, постигается тоже как фикция, как особый абстракт. В конкретном составе деталей она не была зафиксирована. Поэтому ее привносят задним числом извне.

Отсюда и получается, что всесторонняя зависимость индивидов друг от друга осуществляется через свою собственную противоположность — через самостоятельность частных, разобщенных и никак заранее не «притертых» друг к другу актов труда. Это и выражается таким образом, что «частный труд становится формой своей противоположности, т. е. трудом в непосредственно общественной форме» [2]. Или, другими словами, «конкретный труд становится здесь формой проявления своей противоположности, абстрактно-человеческого труда» [3]. Здесь выражено вполне реальное положение вещей, а именно реальная всесторонняя зависимость всех индивидов друг от друга, т. е. общественный характер труда каждого из них. Конкретно-всеобщее взаимодействие «деталей» и предстает в виде абстрактно-всеобщего — в мистическом облике абстрактного объекта — стоимости.

Все выворачивается, таким образом, наизнанку, переворачивается с головы на ноги или, вернее, с ног на голову, получает превратный вид. А на самом деле то, что называется по старинке конкретным трудом, давным-давно перестало быть «конкретным». Попадая в сложившуюся историческую систему отношений, характерных для огромной машины капиталистического способа производства, конкретный индивид начинает функционировать в ней именно в той роли, которую она ему определила,— в роли «винтика», в роли стандартно-абстрактной детали. Его деятельность становится в буквальном и точном смысле абстрактной — ущербно-однобокой и схематичной.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 13. С. 20.
[2] Там же. Т. 23. С. 68.
[3] Там же.

Именно потому, что его деятельность, как и деятельность каждого его соседа, сделалась тут *реально-абстрактной* деятельностью, она и оказалась накрепко привязанной к другой столь же абстрактной деятельности. Захваченный в сети вещей зависимости, этот абстрактный индивид неизбежно попадает также и в сети иллюзий относительно своего собственного бытия. «Эти *вещные* отношения зависимости в противоположность *личным*,— говорит Маркс,— и выступают так (вещное отношение зависимости — это не что иное, как общественные отношения, самостоятельно противостоящие по видимости независимым индивидам, т. е. их производственные отношения друг с другом, ставшие самостоятельными по отношению к ним самим), что над индивидами теперь господствуют *абстракции,* тогда как раньше они зависели друг от друга» [1].

Индивиды, опутанные по рукам и ногам сетями этих вещных зависимостей, т. е. силами той самой подлинной конкретности своих взаимных отношений, которой они не видят, не понимают, не сознают, продолжают мнить себя «конкретными» индивидами, хотя вовлекший их в свое течение процесс давно уже превратил каждого из них в крайне абстрактного индивида, в исполнителя частных или частичных операций — в ткача, портного, токаря или изготовителя «абстрактных полотен». Все остальные «конкретные» качества индивида, кроме чисто профессиональных, с точки зрения процесса в целом становятся чем-то совершенно несущественным и безразличным, ненужным и потому атрофируются в том, кто их ранее имел, и не формируются в том, кто их еще не обрел (с этим и связан тот самый знаменитый феномен отчуждения, который приводит к обезличиванию индивида, к утрате личностного отношения индивида и к другим индивидам, и к миру вообще, к превращению индивида в безличную, полностью стандартизованную фигуру, в схему, в абстрактный образ).

И если такому — мнимо конкретному, а на самом деле сведенному к абстрактно-одностороннему и схематичному образу — индивиду кажется, что над ним и над его судьбой обрели власть некие безличные абстракты, абстрактные объекты, которые и управляют им как рабом, как марионеткой, то на самом деле, как показал лишь Маркс, его привязывает к другим индивидам именно *его собственная абстрактность* — схематизм его собственной жизнедеятельности, требующей себе дополнения в столь же абстрактном схематизме деятельности другого индивида. Как болт не имеет смысла без гайки, без отвертки, без гаечного ключа и отверстия, в которое его ввинчивают, так и токарь без пекаря, пекарь без литейщика, литейщик без токаря и т. д. и т. п.

Конкретно-всеобщая зависимость, увязывающая этих индивидов в единое целое, и осуществляется как необходимость восполнения одного *абстрактного* индивида другим, столь же (но по-иному) *абстрактным* индивидом, и только полная совокупность абстрактных индивидов составляет единственно реальную здесь *конкретность* человеческого существования. Индивид здесь и в самом деле раб абстракции, но не мистического, вне его витающего абстракта, а своей собственной абстрактности, т. е. частичности, ущербности, одноаспектности, стандартно-безликой схематичности своей собственной жизнедеятельности, своей работы.

В детальном анализе этой объективной диалектики превращения «конкретного труда» (и индивида, его осуществляющего) в «абстрактный

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. I. С. 107—108.

труд» (и индивида, соответствующего этой форме труда) и была развеяна мистика стоимости, этого абстракта, якобы воплощающегося в чувственно-конкретном теле вещи и человека.

Для человека, незнакомого с диалектической логикой, абстрактное — это синоним мыслимого, синоним понятия; отсюда очень логично получается взгляд, будто над миром — по крайней мере над социальным миром — господствует понятие, идея, мысль. Поэтому эмпирик, фыркающий на «гегельянщину» в логике, и оказывается в итоге рабом самых фундаментальных заблуждений идеализма сразу же, как только сталкивается с фактом зависимости частей и частностей в составе некоторого органического целого — с фактом определяющей роли этого целого по отношению к своим частям. «Абстракты», «абстрактные объекты», «энтелехии» и прочая мистическая чепуха — совершенно неизбежный для логики эмпиризма финал. Ибо абстрактно-всеобщие определения целого не могут быть получены в качестве абстрактных определений каждого отдельно взятого элемента этого целого, в качестве абстракций, в которых представлены общие всем без исключения элементам (т. е. каждому их них) свойства, признаки. Они находятся совсем не в этом ряду, выступают скорее через различия (и противоположности) единичных фактов, а не через общее в них.

Поэтому попытка «оправдать» любое абстрактно-всеобщее определение некоторой конкретной системы единичных фактов (явлений, вещей, людей — индивидов вообще) в качестве абстрактно-общего всем индивидам (т. е. каждому из них) определения и заходит каждый раз в тупик. В таком качестве эти определения попросту не «верифицируются» и даже, наоборот, убедительно опровергаются. Но поскольку без них — без таких абстрактно-всеобщих определений — становится невозможной вообще какая бы то ни было теоретическая схема понимания конкретных фактов, постольку их вынужден принимать и самый упрямый эмпирик, он принимает их скрепя сердце под титулом «фикций, хотя и необходимых» (так «оправдывал» кантианец Конрад Шмидт * понятие стоимости, так «оправдывают» иные понятия — электрон, квант и проч.— и нынешние запоздалые адепты логики эмпиризма, неопозитивисты).

Маркс и Энгельс в полемике с такого сорта теоретиками всегда были вынуждены популярно разъяснять, что стоимость — это не «абстрактный объект», существующий отдельно от «эмпирически-очевидных фактов», а абстрактная определенность конкретного объекта (т. е. всей совокупности производственных отношений между людьми, опосредованных вещами). Стоимость — абстрактно-всеобщее определение конкретного целого — являет себя в каждом отдельном «примере» стоимости, по существу, диалектическим способом — через различия, доходящие до противоположности и прямого противоречия между отдельными «случаями»; она представлена в разных единичных товарах далеко не равным образом — не одинаковым «признаком» или «совокупностью одинаковых признаков». Совсем не так; в одном товаре представлен один абстрактный момент, а в другом товаре — другой, прямо ему противоположный. Один товар находится в «относительной форме», а другой — в «эквивалентной». И анализ противоречий формы стоимости, эмпирически выступающих в виде противоположных друг другу (логически исключающих друг друга) образов — сначала в виде разделения товарного мира на товары и деньги, а потом на капитал и рабочую силу и т. д. и т. п.— как раз и составляет весь смысл марксовского исследования.

Если бы Маркс пытался решить задачу анализа формы стоимости вообще путем отыскания тех одинаковых (тождественных) «признаков», которыми одинаково обладают и товар «холст», и товар «сюртук», и товар «рабочая сила», и товар «фабрика», и товар «золото», и товар «земля», то ровно ничего, кроме номинальных определений термина «стоимость», он бы, естественно, дать не смог. Он дал бы только анализ значения ходячего слова, и ничего более, обрисовал бы границы применимости термина, т. е. всего-навсего «эксплицировал» бы ходячее представление о стоимости. Но ведь речь шла не об «экспликации имплицитного содержания термина», а об анализе *понятия* стоимости.

Поэтому и путь абстрагирования совсем иной. Не бесплодное и бесконечное сравнивание золота с холстом и их обоих с рабочей силой, с землей и т. д., имеющее целью отыскание абстрактно-общего между ними, а анализ противоположных форм проявления стоимости в последовательных фазах развития отношений между разными товарами, «товарными стоимостями», начиная с простой (единичной) ситуации «холст — сюртук» и кончая развитыми формами, в которых один товар представлен другим и в другом, прямо ему противоположном.

Уже в первой фазе эволюции форм стоимости Маркс обнаруживает диалектику абстрактного и конкретного, т. е. ситуацию, при которой «конкретный», т. е. совершенно частный и частичный вид труда, является *представителем* «абстрактного труда», *труда вообще*. Оказывается, что «абстрактный труд» представлен одним — частным и частичным — видом труда, например портняжеством, реализованным в его изделии — сюртуке. Абстрактность выступает здесь как синоним частности, т. е. особенности и даже единичности.

И дело принципиально не меняется, когда эту роль начинает исполнять золото, а стало быть, труд золотоискателя. И в этом случае совершенно «конкретный» вид труда со всеми его телеснообусловленными особенностями начинает выступать как труд вообще, как *абстрактный* труд, не утрачивая при этом ни одного признака своей телесности, своей особенности. Золото и оказывается в итоге полномочным представителем абстракта, «абстрактного объекта», начинает *представлять* его именно через свою особенную конкретно-природную телесность, а представленный им абстракт (абстрактно-всеобщее) сливается (отождествляется) с одним чувственно воспринимаемым, «конкретным» образом. Золото и делается зеркалом, отражающим каждому другому товару его *стоимость*. А суть заключается в том, что оно тоже всего-навсего частный случай овеществленного труда, созидающего частичный (абстрактный) продукт. Поэтому «золото есть *материальное бытие абстрактного богатства»* [1] — богатство вообще, абстрактное богатство, как таковое, в чистом виде.

И — что самое главное — такое сведение любого «конкретного» вида труда и его продукта к «абстрактному труду» совершилось вовсе не в теоретизирующей голове, а в реальности экономического процесса: «Это сведение представляется абстракцией, однако, это такая абстракция, которая в общественном процессе производства происходит ежедневно» и потому «есть не бо́льшая, но в то же время и не менее реальная абстракция, чем превращение всех органических тел в воздух» [2].

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 13. С. 107.
[2] Там же. С. 17.

Приравнивание любого «конкретного» продукта к золоту — этому «абстрактному образу», этой «материализованной абстракции» — и выдает тайну, скрытую от ума эмпирика, а именно воочию демонстрирует ту истину, что каждый «конкретный» вид труда в действительности давно превращен в абстрактный труд и что суть его заключается вовсе не в том, что он создает холст, сюртук или книги, а в том, что он производит стоимость, этот абстракт. В этом плане каждый отдельный труд и производит *абстрактное,* и, как таковой, он *сам абстрактен.* В самом точном, прямом и строгом смысле этого логического понятия. Конкретное же (конкретный продукт) создается только многообразно расчлененным совокупным трудом людей, только совокупностью бесчисленного множества отдельных — абстрактных — работ, объединенных вокруг общего дела стихийными силами рыночных отношений.

Загадка стоимости, мистически неразрешимая для эмпирика с его логикой, решается, таким образом, просто и без всякой мистики. Каждый отдельный вид труда вовсе не есть, согласно марксовскому пониманию, «чувственно конкретное воплощение абстракта», этого вне его витающего призрака. Дело в том, что он сам, несмотря на всю свою чувственно-телесную «конкретность», несамостоятелен, стандартно-схематичен, обезличенно-прост, т. е. сведен к несложному, повторяющемуся механически, заученному движению, и потому не требует ни ума, ни развитой индивидуальности, а требует только рабского послушания требованию абстрактного стандарта, штампа, схемы. И эта его собственная абстрактность отражается в золотом зеркале.В золоте любой труд и находит зримый образ своей собственной сути именно потому, что золото — это точно такой же частичный, фрагментарный продукт, не имеющий сам по себе абсолютно никакого значения и обретающий значение «всеобщего образа богатства» *только через свое отношение к бесчисленным телам товарного мира.* Золото — типичный продукт труда, осваивающего природу крайне односторонне, труда, извлекающего из ее недр один-единственный химический элемент и «абстрагирующего» его от всего остального, чтобы иметь его «в чистом виде».

Золото в своей роли всеобщего эквивалента — лучший пример «абстрактного предмета»: это отдельный, крайне бедный, крайне ущербный, крайне убогий по сравнению с остальным богатством предметного мира, узкоопределенный и «очищенный» от всего остального реальный предмет. А вовсе не особый — умопостигаемый в противоположность чувственно воспринимаемому — идеально-бестелесный, невидимый и неосязаемый «логический конструкт», «модельный объект» и тому подобная нелепость, выдуманная эмпириками, зашедшими в тупик со своим пониманием абстрактного и конкретного, всеобщего и особенного, частичного и целостного.

Конкретный предмет — это многообразно расчлененный внутри себя, богатый определениями, исторически оформившийся целостный объект, подобный не отдельному изолированному атому, а скорее живому организму, социально-экономической формации и аналогичным образованиям. Это не единичная, чувственно переживаемая вещь, событие, факт или человек, тем более не «переживание» их единичным же индивидом. Вот почему Маркс так часто и употребляет понятие органического целого, организма (или тотальности) в качестве синонима конкретного.

3. Марксов способ восхождения от абстрактного к конкретному

Если исходить из такого понимания абстрактного и конкретного, то, само собой понятно, способ восхождения от абстрактного к конкретному — и никак не обратный ему способ — оказывается не только правильным в научном отношении, но и вообще «единственно возможным» способом мышления в науке. И это уже потому, что марксизм вообще стоит не на точке зрения сведения сложного к простому, а на точке зрения выведения сложного из простых составляющих его моментов. Поэтому только форма восхождения от абстрактного к конкретному соответствует диалектическому пониманию действительности — объективной, многообразно расчлененной внутри себя конкретности, и притом в ее историческом развитии.

Иным способом и невозможно воспроизвести в движении понятий, логически реконструировать исторически понимаемое целое, т. е. конкретный предмет анализа. Этот способ есть единственно адекватный аналог процессу исторически закономерного формирования любой конкретности — процессу ее саморазвития, процессу ее саморазличения, совершенствующемуся через развертывание имманентных противоречий, вначале, естественно, неразвернутых, скрытых и потому для эмпирического взора незаметных, неразличимых.

В способе восхождения от абстрактного к конкретному и находят свое диалектическое единство (доведенное до тождества) такие «противоположности», как анализ и синтез, индукция и дедукция — те самые методы, которые логика эмпиризма зафиксировала в их абстрактной противоположности друг к другу и потому превратила в безжизненные и беспомощные схемы.

Дело вовсе не обстоит так, будто в научном мышлении сначала осуществляется анализ (и индукция), а уже потом начинается стадия синтеза и дедукции — стадия построения «дедуктивной теории» на базе «индуктивных обобщений». Это чистейшая фантазия, отражающая, впрочем, исторически-эмпирическую видимость, возникающую на поверхности познавательного процесса. Это лишь психологически оправдываемая схема.

Несколько более глубокий анализ того же самого процесса, доведенный до его логической схемы, показывает, что всегда и везде любое самое простенькое индуктивное обобщение предполагает более или менее внятное соображение, на основе которого из безбрежного моря эмпирически данных фактов выделяется тот или иной ограниченный их круг (класс, определенное множество), от которого затем и делается абстрактный сколок, извлекается некоторое общее определение.

Не выделив сколько-нибудь четко определенный и ограниченный круг единичных фактов, никакого обобщения сделать вообще нельзя. Однако круг этот очерчивается на основе некоторого абстрактно-общего соображения, только не «эксплицированного», или, по-русски говоря, явно в точных терминах не выраженного, но обязательно присутствующего «имплицитно», т. е. скрыто, как «подразумеваемое», как «интуитивно очевидное» и т. д.

Поэтому движение, которое эмпирику кажется движением от эмпирических фактов к их абстрактному обобщению, на самом деле есть движение от прямо и четко *не выраженного* абстрактно-общего представления о фактах к терминологически обработанному (и по-прежнему столь же абстрактному) представлению. С абстрактного он начинает, абстракт-

ным же и кончает. Начинает с «научно не эксплицированного» и приходит к «эксплицированному» выражению исходного, т. е. интуитивно принятого, ненаучного и донаучного представления, остающегося после этой операции столь же *абстрактным*, как и раньше.

История любой науки это обстоятельство может продемонстрировать настолько явственно, что задним числом его замечает любой, и самый ограниченный и упрямый эмпирик, сторонник индуктивного метода. Поэтому эмпирик и сталкивается с тем неприятным для него обстоятельством, что любому отдельному индуктивному обобщению в сознании всегда предшествует некая «априорная установка» — некое абстрактно-расплывчатое представление, некоторый критерий отбора единичных фактов, из которых затем извлекаются путем абстракции «общие признаки», фиксируемые «общим понятием» (а на деле лишь термином, выражающим исходное интуитивное представление).

Само собой ясно, что к этому исходному абстрактно-общему представлению, поскольку оно в ясных терминах не выражено, эмпирик со своей логикой вынужден относиться вполне некритически. Ведь логика эмпиризма вообще приспособлена (в качестве науки о знаках, о «знаковых каркасах» и тому подобных вещах) к анализу действительности лишь постольку, поскольку эта действительность уже нашла свое выражение в языке. К действительности, какова она есть сама по себе, т. е. до и вне ее языкового выражения, эта логика вообще не знает, как приступиться. Это-де относится уже к ведомству «интуиции», «прагматического интереса», «моральной установки» и тому подобных иррациональных способов приобщения к движению вещей.

В итоге «рациональное» оказывается на поверку лишь словесно-знаковым оформлением исходной иррационально-мистической — невесть откуда взявшейся — сферы сознания. Поэтому движение, которое вначале представлялось эмпирику воспарением от чувственно-данного к абстрактному (к «умопостигаемому»), оказывается бесконечным хождением от абстрактного к абстрактному же, круговерчением в сфере абстракций. Чувственные же данные оказываются при этом лишь совершенно внешним поводом для чисто формальных операций «экспликаций», «верификации», «моделирования» и т. д. и т. п., проделываемых над абстрактным.

Совершенно неопределенное внутри себя, аморфное и безграничное (и количественно, и качественно) море «конкретных данных» играет здесь поэтому роль лишь пассивной глины, из коей формальная схема «языка науки» выкраивает те или иные абстрактные конструкты и конструкции. А далее из таких абстрактов («эмпирически верифицированных терминов») начинают — чисто дедуктивно — возводить иерархически организованные и «непротиворечивые» (это уж непременно!) системы терминов, пирамиды «понятий», громоздить абстракции на абстракции.

Так что схема: сначала индукция, а потом уже дедукция, характерная для гносеологии эмпиризма,— рушится уже в ходе эволюции самого эмпиризма.

Нельзя, разумеется, отрицать, что процесс выработки абстрактно-общих представлений путем выделения того общего, что имеют между собой единичные вещи и факты, исторически предшествует научному мышлению и в этом смысле является предпосылкой для способа восхождения от абстрактного к конкретному. Но эта предпосылка созревает задолго до науки вообще. Конечно же язык возникает раньше, чем наука. Наука при своем рождении уже застает огромное количество разра-

ботанных общих и общепонятных терминов, каждый из которых обозначает более или менее четко оформившееся абстрактное представление.

Наука, как таковая, сразу начинает с критического переосмысления всех этих абстрактных представлений, с их методической систематизации, классификации и т. д., т. е. ее заботой с самого начала становится выработка *понятий*. Понятие (что хорошо понимала всегда рационалистическая философия, как материалистическая, так и идеалистическая) есть нечто большее, нежели просто абстрактно-общее, зафиксированное термином, нежели значение общего термина.

Поэтому уже Гегель четко сформулировал важнейшее положение диалектической логики, согласно которому абстрактная всеобщность (абстрактная одинаковость, тождество) — это форма лишь общего представления, но никак еще не форма понятия. Нормой понятия Гегель назвал *конкретную* всеобщность, некоторое логически выраженное единство многих абстрактных определений. Материалистически интерпретируя этот взгляд, Маркс и установил, что только восхождение от абстрактного к конкретному есть специфичный для научно-теоретического мышления способ переработки материалов созерцания и представления в понятия.

Способ восхождения от абстрактного к конкретному позволяет перейти от некритически-эмпирического описания явлений, данных в созерцании, к их критически-теоретическому пониманию — к понятию. Логически этот переход как раз и выражается как переход от *абстрактной всеобщности представления к конкретной всеобщности* (т. е. к единству определений) *понятия*. Например, вовсе не Марксу и даже не Рикардо и Смиту принадлежит приоритет фиксации того обстоятельства, что любой товар на рынке можно рассматривать двояко: с одной стороны, как потребительную стоимость, а с другой — как стоимость меновую. Каждый крестьянин, не читая Рикардо и Смита, знал, что хлеб можно съесть, а можно и обменять, продать. Но в каком отношении друг к другу находятся эти два одинаково абстрактных образа товара? Донаучное сознание в общей форме этим совершенно не интересуется. В противоположность этому, уже первые шаги научного анализа товара в возникающей политической экономии направлены на уяснение той связи, которая существует между различными — и одинаково абстрактными — сторонами, аспектами, значениями понятий «товар», «стоимость» вообще.

Простое — формальное — «единство», выражаемое суждением: товар есть, с одной стороны, меновая стоимость, а с другой — потребительная стоимость,— еще ни на миллиметр не выводит нас за пределы ходячих абстрактных представлений. Формула «с одной стороны — с другой стороны» вообще не есть еще формула мышления в понятиях. Здесь всего-навсего поставлены в формальную — грамматическую — связь два по-прежнему абстрактных, т. е. никак, по существу, не увязанных между собой, общих представления.

Теоретическое же понимание (понятие) стоимости вообще заключается в том, что потребительная стоимость вещи, фигурирующей на рынке в качестве товара, есть не что иное, как форма выражения ее меновой стоимости, или, точнее, просто стоимости. Вот это и есть переход «от абстрактного (т. е. двух одинаково абстрактных представлений) к конкретному» (т. е. логически выраженному единству абстрактных представлений — к понятию).

Способ восхождения от абстрактного к конкретному — это и есть способ научно-теоретической переработки данных созерцания и *представления* в понятия, способ движения мысли от одного фактически фиксируемого явления (в его строго абстрактном, определенном выраже-

нии) к другому фактически данному явлению (опять же в его строго абстрактном, определенном выражении).

Это ни в коем случае не чисто формальная процедура, совершаемая над готовыми «абстракциями», не «классификация», не «систематизация» и не «дедуктивное выведение» их. Это — осмысление эмпирических данных фактов, явлений, совершающееся последовательно и методически. Ибо *понять*, т. е. отразить *в понятии* ту или иную сферу явлений,— значит поставить эти явления в надлежащую связь, проследить объективно необходимые взаимоотношения, взаимозависимости между ними.

Это-то и совершается в восхождении от абстрактного к конкретному — последовательное прослеживание связи частностей («абстрактных моментов») друг с другом, объективно выделяющихся в составе целого. Это и есть движение от частного к общему — от частного, понимаемого как частичное, неполное, фрагментарное отражение целого, к общему, понимаемому как общая (взаимная) связь, сцепление этих частностей в составе конкретно-определенного целого, как совокупность объективно необходимых и объективно синтезированных различных частей.

Необходимой предпосылкой такого движения мысли является непременное осознание — вначале очень общее и нерасчлененное — того целого, в рамках которого аналитически выделяются его абстрактные моменты. Этим логика Маркса — в качестве диалектической логики — принципиально отличается от логики дурного эмпиризма.

Это абстрактно обрисованное целое (а не неопределенное море единичных фактов) «должно постоянно витать в представлении как предпосылка» всех последовательно совершаемых актов анализа (актов выделения и фиксирования в строго определенных понятиях) частей данного целого. В итоге целое, обрисованное вначале лишь контурно, схематично, в общем виде, представляется в сознании как *внутренне расчлененное целое,* т. е. как конкретно понятое целое, как верно отраженная конкретность.

Анализ при этом совпадает с синтезом, вернее, совершается через него, через свою собственную противоположность, в каждом отдельном акте мышления (осмысливания). Анализ и синтез не протекают изолированно друг от друга, как это всегда получается при односторонне-формальном понимании процесса теоретического мышления («сначала анализ, а потом синтез», «сначала индукция, а потом уже дедуктивное построение»). Ибо части целого (его абстрактные моменты) выделяются путем анализа именно в той объективно обоснованной последовательности, которая выражает их генетически прослеживаемую связь, их сцепление между собой, т. е. их синтетическое единство, и каждый акт анализа непосредственно представляет собой шаг по пути синтеза — по пути выявления связи между частями целого. Анализ и синтез (как и индукция с дедукцией) не два разных, распадающихся во времени акта, а один и тот же акт мышления в своих внутренне неразрывных аспектах.

В науке дело ведь не обстоит так (хотя такое очень часто и случается), будто мы сначала бездумно аналитически разлагаем целое, а потом стараемся опять собрать исходное целое из этих разрозненных частей; такой способ «анализа» и последующего «синтеза» больше подобает ребенку, ломающему игрушку без надежды снова «сделать, как было», чем теоретику.

Теоретический анализ с самого начала производится с осторожностью — чтобы не разорвать связи между отдельными элементами ис-

следуемого целого, а, как раз наоборот, выявить их, проследить. Неосторожный же анализ (утративший образ целого как свою исходную предпосылку и цель) всегда рискует разрознить предмет на такие составные части, которые для этого целого совершенно неспецифичны и из которых поэтому снова собрать целое невозможно, так же как невозможно, разрезав тело на куски, снова склеить их в живое тело.

Каждая порознь взятая абстракция, выделяемая путем анализа, должна сама по себе («в себе и для себя» — *в своих определениях*) быть по существу конкретной. Конкретность целого в ней не должна гаснуть и устраняться. Наоборот, именно эта конкретность в ней и должна находить свое *простое,* свое *всеобщее* выражение.

Таковы именно все абстракции «Капитала», начиная с простейшего — с абстрактнейшего — определения всей совокупности общественных отношений, называемой капитализмом, вплоть до самых конкретных форм этих отношений, выступающих на поверхности явлений и потому только и фиксируемых сознанием эмпирика.

Эмпирик, в отличие от автора «Капитала», и эти конкретные формы отношений, вроде прибыли, процента, дифференциальной ренты и тому подобных категорий, фиксирует столь же абстрактно, т. е. не постигая и не отражая в определениях их внутреннего членения, их состава, а тем самым — и неверно.

Та последовательность, в которой мышление, восходящее от абстрактного (определения целого) к конкретному (связно-расчлененному определению, к системе абстрактных определений), производит свои действия, диктуется вовсе не соображениями удобства, простоты или легкости, а единственно объективным способом расчленения исследуемого целого. На «Капитале» это прослеживается очень прозрачно. Стоимость — прибавочная стоимость — прибыль — процент — заработная плата — рента и далее различные формы ренты — это схема последовательного распадения, «разветвления» вначале объективно нерасчлененной формы — той формы взаимоотношений между людьми через вещи, в которой все последующие формы находятся как бы в растворе и еще не выкристаллизовались из первоначально однородной «субстанции».

Нельзя понять — выразить в понятии — существо прибыли, если предварительно не понято существо прибавочной стоимости, а эту последнюю — если отсутствует строго развитое понятие стоимости. «...Легко понять норму прибыли, если известны законы прибавочной стоимости. В обратном порядке невозможно понять ni l'un, ni l'autre (ни того, ни другого)» [1]. Речь идет именно о *понимании,* об отражении *в понятии,* ибо просто списать, т. е. выразить в абстрактных терминах и определениях, разумеется, можно и в обратном, и в каком угодно другом порядке.

Понять, т. е. отразить, воспроизвести, внутреннее членение предмета в движении понятий нельзя иным путем, кроме последовательного восхождения от абстрактного к конкретному, от анализа простых, небогатых определениями форм развития исследуемого целого к анализу сложных, производных, генетически вторичных образований.

Этот порядок восхождения, повторяем, диктуется вовсе не особенностями устройства мыслящей головы, или сознания, а единственно тем реальным порядком последовательности, в котором развиваются одна за другой соответствующие формы конкретного целого. Дело вовсе не в том, что сознанию легче сначала отразить и зафиксировать простое,

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 227.

а потом уже сложное. Ничего подобного здесь нет. Даже наоборот, как раз то, что анализ выявляет как чрезвычайно сложное, эмпирическому сознанию, барахтающемуся на поверхности непонятного для него процесса, и кажется самым простым, самоочевидным: например, то обстоятельство, что капитал дарует процент, земля обеспечивает ренту, а труд вознаграждается зарплатой. И наоборот, теоретическое изображение простого — абстрактно-всеобщих определений стоимости — эмпирику с его сознанием представляется умопомрачительно сложным построением, головоломной спекуляцией в стиле Гегеля. Субъективно как раз стоимость — самая абстрактная категория политической экономии — представляет наибольшие трудности, и именно потому, что объективно это самая простая, самая абстрактная и всеобщая форма взаимоотношений всего капиталистического целого.

Вот почему форма восхождения от абстрактного к конкретному — это не субъективно-психологическая форма и прием, с помощью которых легче понять предмет, а та единственно возможная логическая форма, которая только и позволяет отразить (воспроизвести, репродуцировать) в движении понятий объективный процесс саморазвития исследуемого объекта, тот самый процесс саморазличения, в ходе которого возникает, становится, оформляется и разнообразится внутри себя любое органическое целое, любая исторически становящаяся система внутренне взаимодействующих явлений, любая конкретность.

По этой причине способ восхождения от абстрактного к конкретному (при условии изложенного выше толкования этих понятий) не только можно, но и непременно нужно рассматривать как универсальный метод мышления в науке вообще, т. е. как всеобщую форму (способ) развития понятий, а вовсе не только и не столько как специфический прием, специально приспособленный к нуждам разработки теории прибавочной стоимости. «Капитал» дал лишь образец — до сих пор непревзойденный — сознательного следования этому методу, он лишь продемонстрировал его эвристическую силу, его способность справиться с диалектическими трудностями, возникающими в ходе научно-теоретического познания, с противоречием всеобщего (т. е. закона) и особенных форм проявления этого самого закона — с противоречием, которое доставляет много хлопот теоретикам, не знающим иной логики, кроме формальной.

Только этот способ мышления, отправляющийся от абстрактно-всеобщего определения исследуемого объекта и последовательно, шаг за шагом прослеживающий все основные всеобщие зависимости, характеризующие в своей совокупности это целое уже конкретно, приводит в конце концов к развитой системе всеобще-теоретических понятий, отражающей то живое, саморазвивающееся целое, которое с самого начала было выделено как объект анализа и «витало в воображении» как предпосылка и одновременно как *цель* работы мышления.

Этот способ органически, по существу дела связан с историческим, с генетическим представлением о предмете научного мышления и самого этого мышления. Это прежде всего логическая форма изображения (отражения) исторического, исторически понимаемой действительности. В этом его существо, в этом самое главное. Однако и само понимание исторического здесь предполагается гораздо более тонкое, нежели свойственное диалектически необразованному мышлению и соответствующим ему логическим и гносеологическим концепциям.

ЛОГИЧЕСКОЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ

1. Сущность логического и исторического, их диалектическое различие и тождество

Вопрос об отношении логического к историческому, или, как он сформулирован у Маркса, об отношении научного развития к действительному развитию, был непосредственно связан с необходимостью материалистически обосновать способ восхождения от абстрактного к конкретному. Если теоретическая реконструкция действительности осуществляется именно способом восхождения от абстрактного к конкретному, то сразу же встает вопрос о том, на что же должна ориентироваться теория, определяя последовательность этого восхождения, порядок развития понятий, порядок выведения определений, понятий, категорий.

Материалистический взгляд на мышление и на отношение мышления к реальности находит свое естественное выражение в тезисе: «С чего начинает история, с того же должен начинаться и ход мыслей, и его дальнейшее движение будет представлять собой не что иное, как отражение исторического процесса в абстрактной и теоретически последовательной форме; отражение исправленное, но исправленное соответственно законам, которые дает сам действительный исторический процесс, причем каждый момент может рассматриваться в той точке его развития, где процесс достигает полной зрелости, своей классической формы» [1].

Иными словами, логическое воспроизведение действительности способом восхождения от абстрактного к конкретному отражает — самой последовательностью своих шагов — реальную историческую последовательность тех фаз, которые проходит во времени изучаемый действительный процесс — процесс рождения, становления, расцвета и умирания конкретного объекта. Для материалиста логическое есть понятое (в понятиях выраженное) историческое, в этом заключается суть их отношения.

Это понимание можно отбросить только вместе с материализмом в логике, отделить их нельзя, ибо это лишь два разных выражения одного и того же принципа; вся диалектика, возникающая внутри указанного отношения, ни в одном пункте за пределы этого отношения не выводит, а, напротив, лишь конкретизирует его.

С другой же стороны, сам этот принцип совпадения логического порядка категорий с порядком исторического развития соответствующих им явлений невозможно реализовать в исследовании без ясного понимания диалектичности отношения между этими порядками, без учета того обстоятельства, что это — совпадение (тождество), осуществляющееся через различие, что это тождество (совпадение) противоположностей — типичный случай диалектического тождества. Без понимания заключающейся здесь диалектики нельзя верно понять, а потому и применить марксовский способ восхождения от абстрактного к конкретному.

Именно по этой причине Маркс прежде всего и обращает внимание на факт диалектически противоречивого отношения между логическим и историческим, на тот факт, что эти два порядка вовсе не накладываются друг на друга прямо и конгруэнтно и даже, более того, представляются то и дело прямо обратными. В логическом изображении исторический порядок развития нередко как бы перевертывается, выворачивается на-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 13. С. 497.

изнанку, как и наоборот — история демонстрирует совсем иную последовательность развития, нежели логическое следование категорий.

Как раз в этой связи Маркс и делает известный упрек Гегелю, который, и именно в силу идеализма, «впал в иллюзию, понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь тот способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное» [1]. «Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного» [2],— заключает Маркс.

Из приведенного текста нередко делают вывод, будто Маркс основной грех гегелевской концепции усматривал именно в идее совпадения порядка развития категорий в мыслящей голове с последовательностью процесса возникновения самого конкретного и что, стало быть, материализм состоит именно в том, чтобы четко развести эти два порядка последовательности и понять, что процесс мышления протекает по одним законам, а реальный исторический процесс — по другим. Так делает, например, Луи Альтюссер * в своем исследовании «Читать «Капитал». Согласно его выводам, Маркс разрешил проблему отношения между логическим и историческим в плане отличения мыслительного процесса от реального процесса. Но если оставаться в плане только этого различения, то оказывается, точнее, начинает казаться, что Маркс никакого вообще устойчивого соотношения двух порядков развития не устанавливает, а просто констатирует, что в одних случаях они совпадают, а в других не совпадают; отсюда прямо следует вывод, что теоретик, определяя последовательность логического развития категорий, может и должен вообще ориентироваться не на историю изучаемого предмета, а только в лучшем случае на его «концептуальную историю», на историю его теоретического воспроизведения, на историю той науки, которую он представляет. Ориентиром для теоретика в этом случае выступает не сама по себе история, а лишь история концептуального аппарата, история трансформаций системы понятий, или, как называет эту систему понятий сам Альтюссер, «концептуального, абстрактно-формального объекта» — «объекта познания» в отличие от объекта реального, от реального предмета.

Совершенно очевидно, что отличие мыслительного процесса (т. е. «логического») от реального процесса (от «исторического» в его объективном смысле) Марксом проводится достаточно четко. Отличать их, разумеется, нужно, уже хотя бы для того, чтобы их не спутать, чтобы не принять одно за другое — историю понятий в головах предшественников за реальную историю предмета, в этих головах преломляющуюся. Отличие важное, ибо теоретики то и дело — примеры можно привести из любой области знания — рассматривают проблему в сложной форме, прежде чем разрешают ее в элементарной форме, «так же, как историческое развитие всех наук приводит к их действительным исходным пунктам лишь через множество перекрещивающихся и окольных путей. В отличие от других архитекторов, наука не только рисует воздушные замки, но и возводит отдельные жилые этажи здания, прежде чем заложить его фундамент» [3].

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. I. С. 37—38.
[2] Там же. С. 38.
[3] Там же. Т. 13. С. 43.

Это так. Однако позиция Маркса ни в коем случае не сводится к такому отличению, к простому пониманию того факта, что эти процессы разные, и только. При такой интерпретации проблема отношения логического развития к историческому развитию и в самом деле была бы просто-напросто снята с повестки дня, превратилась бы в псевдопроблему, ибо между просто разными (разнородными) вещами или процессами бессмысленно искать хоть какую-либо теоретически (логически) значимую — закономерную — связь или соотношение. Явления, зафиксированные как просто разные, могут находиться между собой в связи столь же часто, сколь и вне ее. Попугая можно научить выговаривать слово «интеграл», но ни орнитолог, ни математик не станут делать из этого вывод, будто между тем и другим следует искать какое-либо важное для орнитологии и для математики соотношение... Интеграл вполне мыслим и без попугая, как и попугай без интеграла.

Историю мысли, историю понятий (историю «концептуального, абстрактно-формального объекта») постичь вне ее критического сопоставления с действительной историей нельзя. В лучшем случае ее можно лишь некритически описать, пересказать, разделяя при этом все ее иллюзии о себе. И наоборот, невозможно проникнуть в действительную логику развития объекта, понять его реальный генезис иначе, как через критическое преодоление той системы понятий, которая выработана всей предшествующей наукой и потому сама представляет собой исторический продукт. Любая новая теория возникает только через критическое преодоление имеющейся теории того же самого предмета. Она никогда не возникает на голом месте, без теоретических предпосылок, и «сведение критических счетов» с предшественниками для Маркса вовсе не было побочным, второстепенной важности занятием, а было той единственно возможной формой, в которой только и может быть осуществлен действительно критический анализ объекта. «Капитал» совсем не случайно имеет своим подзаголовком «Критика политической экономии», и четвертый том этого сочинения, т. е. «Теории прибавочной стоимости»,— не случайный привесок к первым трем томам.

Новое логическое понимание фактов может возникнуть только через критическое усвоение результатов всего предшествующего развития мысли. Теоретический анализ фактов и критическое рассмотрение истории мысли — это два неразрывных аспекта исследования, две неотделимые друг от друга стороны дела — логического воспроизведения исследуемого целого способом восхождения от абстрактного к конкретному. Именно поэтому, как засвидетельствовал Ф. Энгельс, вопрос о способе анализа фактов выступал одновременно и как вопрос о выборе способа критики предшествующих теорий: «Критику политической экономии, даже согласно выработанному (диалектическому.— *Ред.*) методу, можно было проводить двояким образом: исторически или логически» [1]. (Здесь мы видим «рациональное зерно» мысли Л. Альтюссера, согласно которому новое научное понимание реального предмета совершается через преобразование «объекта познания», т. е. через критическое преобразование имеющейся концепции. Нам кажется только, что эта мысль гораздо точнее и прозрачнее может быть выражена без искусственно-структуралистской терминологии, принятой на вооружение Л. Альтюссером.)

В обоих случаях — как при логическом способе, так и при историческом способе критического анализа — категории, выработанные предшествующим развитием мысли (т. е. понятия, созданные историческим разви-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 13. С. 497.

тием науки), сопоставляются с реальными историческими фактами. В этом отношении никакого различия между историческим и логическим ходом анализа нет и не может быть. Разница есть, но она в другом. При так называемом историческом способе эти категории подвергаются критике через сопоставление с теми самыми исторически определенными фактами, путем обобщения коих они исторически и возникли. Скажем, если бы Маркс предпочел именно исторический способ критики концепций Смита и Рикардо, то он должен был бы сопоставлять их с теми самыми фактами и экономическими ситуациями, которые видели и изучали Смит и Рикардо,— с явлениями конца XVIII — начала XIX века, с уже пройденной фазой исторического становления капиталистической формации.

При логическом же способе, который в силу ряда соображений и выбрал Маркс, классические категории трудовой теории стоимости непосредственно сопоставлялись не с теми фактами, которые они когда-то отразили, а с фактами, наблюдаемыми на современной Марксу, т. е. на более высокой и зрелой, стадии развития того же исторического процесса. Здесь Маркс устраивает очную ставку теоретику начала XIX века Рикардо с явлениями середины XIX века.

У логического способа целый ряд преимуществ. Во-первых, развитая стадия эмпирически обнаруживает гораздо более остро и отчетливо все те тенденции, которые в более ранний период разглядеть было трудно. Так, все то, что в начале XIX века можно было разглядеть только под микроскопом, к середине века стало видимым и для невооруженного глаза. Например, кризисы, которые самого Рикардо почти еще не беспокоили. Иными словами, логический способ критики категорий позволяет рассматривать каждое явление именно в той точке, в которой оно достигает полного и зрелого выражения. Во-вторых, этот способ дает — в качестве непосредственного результата — критически-теоретическое понимание современных фактов и проблем, в то время как исторический способ теоретически прояснял бы лишь вчерашний день капиталистического развития, а понимание современности пришлось бы добывать особо, потом. Тем более что готовой, сколько-нибудь достоверно изученной истории капитализма в литературе просто не существовало, и ее пришлось бы разрабатывать самому, что затянуло бы работу весьма надолго. Современные же Марксу факты были перед глазами и при необходимости могли быть проверены сколь угодно и тщательно и подробно (Маркс не раз запрашивал у Энгельса подробности организации учета на капиталистическом предприятии, детали бухгалтерского дела и проч.).

Может возникнуть сомнение: насколько справедливо подвергать критике вчерашнего теоретика с его понятиями с точки зрения сегодняшних фактов — фактов, которые тот не видел и не мог иметь в виду? Легко опровергнуть, скажем, атомистику Демокрита с помощью данных, полученных на синхрофазотроне города Дубны. Даст ли, однако, эта критика хоть что-нибудь для понимания как теории Демокрита, так и строения атома?

Такой упрек логическому способу критики оправдан, если стать в логике (в теории познания) на точку зрения неопозитивизма, который делает фундаментом своих теоретических построений неопределенное «множество фактов». Тогда действительно возникает вопрос, какое право мы имеем сравнивать обобщения, полученные на основе одних фактов, с какими-то другими фактами, которые этими обобщениями не охватывались и вообще не могли охватываться.

Упрек отпадает, однако, если фундаментальной предпосылкой теоретического построения делается не множество единичных фактов, а нечто конкретное, некоторое целое, данное созерцанию и представлению как развивающаяся «историческая тотальность». В этом случае мы вправе говорить о том, что теоретики прошлого имели дело с тем же самым целым, только на другой, на низшей фазе его исторической зрелости. Такой взгляд существенно меняет дело. В этом случае мы обретаем вполне законное право логически анализировать теорию, созданную десятки, а может быть, и сотни лет назад, критически сопоставляя ее с фактической картиной действительности, созерцаемой нами сегодня.

Старая теория и ее категории, будучи сопоставлены с конкретностью, данной ныне на более высокой ступени ее исторического развития, будут, естественно, истолкованы как первоначально контурное, односторонне абстрактное изображение этой самой конкретности. Поэтому старая теория, а точнее, ее «рациональное зерно», выверенное временем, может быть включено в более конкретное понимание на правах его абстрактного момента. При этом отбрасывается лишь представление, будто это старое понимание заключало в себе полную (конкретную) истину. Новая теория накладывает на него свои ограничения и тем самым превращает «рациональное зерно» прежнего понимания в частный случай более общего (более конкретного) понимания *того же* целого.

При этом положения, в свое время казавшиеся безусловными (т. е. всеобщими) характеристиками предмета, оказываются всего лишь относительно верными его характеристиками — верными при ограничениях и условиях, понятых лишь позднее. Типичным случаем такого соотношения между старой и новой теорией может служить отношение между механикой Ньютона и механикой Эйнштейна, что находит свое формальное выражение в математическом аппарате («принцип соответствия»).

Очевидно, что более развитая теория, заключающая в себе более конкретное понимание, оказывается тем самым и более общей — понимание явственно эволюционирует в направлении все более охватывающего (общего) и в то же время все более конкретного отражения одного и того же объекта, в направлении конкретно-всеобщего понимания.

Надо отметить, что в описанной ситуации легко выделяются два возможных случая, два варианта отношения логического к историческому.

Первый: реальный объект исследования остается тем же самым в буквальном смысле этого слова, а наука о нем (понимание его) развивается достаточно быстро. Этот случай характерен для естественных наук — для физики, химии, астрономии и т. п. Знание здесь эволюционирует настолько быстро, в такие исторические сроки, за которые предмет сам по себе измениться хоть сколько-нибудь существенно не успевает. И Птолемей, и Коперник, и Галилей, и Гершель, и О. Шмидт исследовали один и тот же объект на той же самой исторической ступени его эволюции, а строение атома в наши дни осталось тем же самым, что и во времена Эпикура. Теория совершает стремительное развитие на фоне неизменного (в рамках тех же сроков) объекта. Здесь применение логического способа критики предшественников оказывается не только справедливым, но и единственно возможным, это тот самый случай, который принципиально был учтен уже гегелевской Логикой.

Второй: сам по себе объект науки развивается достаточно быстро, так что последовательные стадии его исторической зрелости сменяют одна другую, иногда даже на глазах одного поколения, вследствие чего эволюция науки уже сама по себе отражает эволюцию объекта. Здесь раз-

личные стадии развития знания отражают различные же фазы исторической зрелости его предмета, фиксируют крупные исторические сдвиги в его «структуре». Это характерно для общественно-исторических дисциплин. В этом случае отношение логического к историческому выглядит несколько сложнее, нежели в первом. Развивается не только знание, не только система понятий («концептуальный объект»), но и реальный предмет этого знания, исторически конкретное целое.

Принципиально дело, однако, не меняется. Наука все же имеет дело с одним и тем же предметом, хотя и на разных ступенях его исторической зрелости. Если это другой предмет, то нужна и другая наука.

Теория (т. е. логическое, систематически развитое понимание предмета в отличие от простого некритически исторического описания) отражает ведь именно всеобщие, инвариантные формы и законы исторического существования своего объекта — те его конкретные формы и законы, которые продолжают характеризовать этот предмет на всем протяжении времени — от «рождения» до его гибели. Эти конкретно-всеобщие, т. е. конкретно-исторические, «параметры» данного объекта и есть, собственно, то, что единственно и интересует теоретическую мысль. С другой же стороны, такие явления (и соответствующие им эмпирические обобщения), которые наблюдаются на ранней ступени исторической зрелости, но бесследно исчезают на более поздних стадиях, уже тем самым доказывают, что они вовсе и не принадлежат к числу конкретно-всеобщих моментов существования этого объекта науки. Здесь сам исторический процесс развития предмета существенно облегчает задачу теоретика, поскольку постепенно стирает с облика конкретного те его случайные, исторически преходящие черты, которые лишь загораживают его необходимо-всеобщие «параметры»... Здесь акт абстрагирования — акт различения конкретно-всеобщего от чисто случайного и неважного — проделывает за теоретика сам исторический процесс. Высшая стадия исторической зрелости воочию демонстрирует «чистую и незамутненную истину» низших стадий развития.

«Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны». А не наоборот, как представляется на первый взгляд, ибо намеки на высшее можно уверенно разглядеть в составе низших форм лишь в том случае, если это высшее уже само по себе известно. В строении низших форм оно загорожено, заслонено и «искажено» настолько, что его там заметить невооруженным взглядом нельзя. Там оно, естественно, выступает в качестве несущественной, побочной и малозначительной детали, хотя в перспективе как раз оно и заключает в себе — в неразвернутом виде — контуры целого.

Именно по этой причине логический способ анализа и истории мысли, и истории его предмета оказывается у Маркса ведущим методом критического выявления конкретно-всеобщих (конкретно-исторических) определений.

Это отнюдь не означает, что исторический способ осуществления той же задачи им игнорировался. Напротив, Маркс прибегает к нему везде, где это только возможно, обрисовывая те исторические обстоятельства, которые вызвали такие, а не какие-нибудь иные сдвиги в головах теоретиков, в системе их понятий. И все же исторический способ критики понятий и действительных отношений, в них выраженных, играет у него побочную роль — роль вспомогательного средства, роль проверочной инстанции для логического способа.

Категории, развитые и Петти, и Локком, и Смитом, и Рикардо, т. е. десятилетиями и даже столетиями ранее, сопоставляются с фактами, наблюдаемыми на исторически высшей стадии развития товарного об-

щества, т. е. капиталистического мира. И это сопоставление высвечивает в них как относительно верное, так и относительно неверное гораздо яснее, нежели это смог сделать исторический способ их критики.

2. Историческое как основа, первообраз логического

При всех тех различиях, которые можно выявить между логическим и историческим — между историей развития мысли и историей развития ее предмета, именно история есть тот первообраз, по которому так или иначе, сознательно или невольно равняется логическое развитие. В этом, а вовсе не в простом отличии порядка мыслительного процесса от порядка исторического процесса заключается суть того решения проблемы, которое характерно для Маркса.

История, но только понятая диалектически, вооружает теоретика объективным ориентиром, с помощью которого можно дать верное логическое изображение предмета, добиться того, чтобы это логическое стало действительным, а не мнимым, изображением объекта в его развитии, а не в статике.

Совпадение (тождество) логического порядка развития понятий с историческим порядком развития соответствующих им объективных форм существования исследуемого объекта всегда понималось Марксом не как изначально данное и готовое их отношение, а как результат длительного и трудного развития теоретической мысли, а тем самым и как цель, на которую ориентировано мышление теоретика, осуществляющего логический процесс. Диалектический характер этого совпадения (тождества) обнаруживается в том, что та подлинная историческая последовательность, которая служит прообразом последовательности категорий в системе, развиваемой способом восхождения от абстрактного к конкретному, не дана теоретику непосредственно, до и вне логического движения мысли, а только ходом этого движения и выявляется.

Это вытекает из того простого обстоятельства, что даже самое поверхностное рассмотрение истории возникновения и развития любого предмета уже предполагает более или менее четко осознанное представление о том, что такое этот самый предмет. Иначе вообще нельзя решить — относится ли тот или иной исторический факт к истории данного предмета или нет, принимать его во внимание или оставить в покое. Скажем, если под капиталом понимать накопленный труд вообще, то, само собой понятно, час рождения капитала нужно видеть там, где дикарь стал пользоваться обтесанной дубиной. Тогда (вполне логично) капитал предстанет как явление, исторически предшествующее тем же деньгам и товару.

Естественно, что и логическая последовательность рассмотрения этих категорий окажется соответствующей: капитал в такой системе окажется категорией более простой (абстрактной), нежели товар вообще, который будет определен как продукт капитала, как исторически позднейшее, а потому и логически более конкретное экономическое явление. Иными словами, теоретически ложное понимание капитала автоматически поведет к ломаному, псевдоисторическому представлению о порядке генезиса интересующего нас предмета. Уже само исходное представление, с которым мы приступим в данном случае к рассмотрению истории предмета, было неисторическим, даже антиисторическим. Главное, стало быть, в том, чтобы логическое — систематически-теоретическое — понимание сути дела было уже само по себе («в себе и для себя») исторически конкретным,

т. е. выражало бы уже в своих определениях исторические границы существования отражаемого им предмета.

Это обстоятельство хорошо прослеживается в «Капитале». К историческому описанию процесса рождения капитала Маркс, как известно, приступает лишь в 24-й главе — лишь после того, как посвятил двадцать три главы логическому анализу капитала как исторически конкретного явления и как понятия, ему соответствующего. Ответ на вопрос об исторических обстоятельствах рождения капиталистических отношений дается лишь после того (и на основе того), как найден четкий ответ на вопрос: что такое капитал? В обратном порядке невозможно дать научный ответ ни на тот, ни на другой вопрос.

Таким образом, вопрос об отношении логического к историческому обращается в вопрос, почему и как логический анализ может давать и дает конкретно-историческое понимание сути дела даже в том случае, если история (т. е. «прошлое, лежащее позади исследуемой системы») вообще не рассматривается, а рассматривается только настоящее, сложившееся положение вещей. Не рассматривается потому, что это прошлое либо плохо известно с чисто фактической стороны, либо вовсе недоступно эмпирическому прослеживанию, как, например, в космогонии. Астроному даны многообразные сосуществующие в пространстве объекты, а не процесс их рождения во времени; однако космогония рассматривает — и по праву — эти объекты как одновременно данные последовательные стадии эволюции одной и той же космической материи и старается — логически — реконструировать картину их следования во времени, вывести один объект из другого, поставить их в исторически генетический ряд.

С той же самой ситуацией сталкивается ныне и физика элементарных частиц. При этом трудности создания единой теории элементарных частиц во многом, по-видимому, кроются в неясности представлений об отношении логически-теоретического следования к исторически генетическому ряду. Частица А превращается в частицу Б, а частица Б — и в частицу В, и обратно в частицу А и т. д. и т. п. Какая же из них — А или Б — проще структурно и старше генетически? И можно ли вообще ставить этот вопрос? На этот счет в физике ясности пока не достигнуто.

Все дело, стало быть, заключается в том, чтобы исторически понять эмпирически данное в настоящий момент положение вещей. А для этого вовсе не обязательно забираться в глубину веков и исследовать в деталях прошлое, тонущее во мраке этой глубины. Скорее наоборот, логически правильное понимание настоящего приоткрывает тайну его рождения, его прошлое. «...Для того чтобы раскрыть законы буржуазной экономики, нет необходимости писать *действительную историю производственных отношений*. Однако правильное рассмотрение и выведение этих производственных отношений как исторически сложившихся отношений всегда приводит к таким первым уравнениям, которые — подобно эмпирическим числам, например, в естествознании — указывают на прошлое, существовавшее до этой системы. Эти указания наряду с правильным пониманием современности дают в таком случае также и ключ к пониманию прошлого...» [1]

На чем же основывается — в объективном смысле — эта способность логического анализа настоящего давать историческое по существу понимание этого настоящего, а через него — прошлого, т. е. реального генезиса, породившего это настоящее? Естественно, что данная особенность логического развития понятий, способа восхождения от абстрактно-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. I. С. 449.

го к конкретному может быть объяснена и объективно оправдана лишь в том случае, если допустить, что само настоящее (т. е. исторически высшая фаза развития конкретного) в самом себе — в своем развитии — содержит свое прошлое и обнаруживает его в каком-то измененном, «снятом» виде.

Иначе говоря, проблема оборачивается следующим образом: в каком закономерном отношении находятся друг к другу исторический процесс становления конкретности и его результаты. Или, другими словами, в каком закономерном отношении находятся друг к другу результат некоторого исторического процесса и его собственные исторические предпосылки и условия. Здесь сразу же на первый план выступает диалектика марксовского понимания истории в его радикальном отличии от точки зрения плоского эволюционизма, этой наиболее живучей разновидности псевдоисторизма.

Дело в том, что история понимается Марксом не как плавный процесс роста, не как процесс нагромождения все новых и новых этажей на основе одного и того же не изменяющегося при этом фундамента, а как процесс органического преобразования одной конкретности в другую, следующую за ней, более высокую и развитую конкретность. В реальной истории в противоположность эмпирически-плоскому представлению о ней одно целое сменяет другое целое, и при этом более высокая фаза развития строится всегда из материала, созданного предшествующим развитием. Любая новая конкретность возникает таким путем, что, разрушая предшествующую себе конкретность, «отрицая» ее, она всегда строит себя из «обломков» своей предшественницы. Другого строительного материала у нее нет.

«Сама эта органическая система как совокупное целое имеет свои предпосылки, и ее развитие в направлении целостности состоит именно в том, чтобы подчинить себе все элементы общества или создать из него еще недостающие ей органы... Становление системы такой целостностью образует момент ее, системы, процесса, ее развития» [1].

По отношению к социально-экономическим формациям эта ситуация прослеживается довольно отчетливо. «Буржуазное общество есть наиболее развитая и наиболее многообразная историческая организация производства. Поэтому категории, выражающие его отношения, понимание его структуры, дают вместе с тем возможность заглянуть в структуру и производственные отношения всех тех погибших форм общества, из обломков и элементов которых оно было построено. Некоторые еще не преодоленные остатки этих обломков и элементов продолжают влачить существование внутри буржуазного общества, а то, что в прежних формах общества имелось лишь в виде намека, развилось здесь до полного значения и т. д.» [2].

Это — принципиально важное обстоятельство, имеющее прямое отношение к вопросу о последовательности логического развития понятий способом восхождения от абстрактного к конкретному. В каждый данный момент времени (в том числе и на высшей фазе своей исторической зрелости) любое конкретное целое (данная тотальность) активно воспроизводит все те необходимые предпосылки и условия своего рождения, которые оно получило вначале в виде обломков предшествующей ему тотальности. И, напротив, разрушает без остатка, погружает в реку времен

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. I. С. 229.
[2] Там же. С. 42.

все те «обломки», которые не были абсолютно необходимыми предпосылками его рождения.

Возникает типично диалектическая ситуация: все действительно необходимые исторические предпосылки рождения данной системы выступают в структуре развитой, вставшей на свои собственные ноги системы как следствия, как продукты и результаты ее специфического движения. В ходе анализа буржуазного общества Маркс делает общелогический вывод: «Если в законченной буржуазной системе каждое экономическое отношение предполагает другое в буржуазно-экономической форме и таким образом каждое положенное есть вместе с тем и предпосылка, то это имеет место в любой органической системе» [1].

Система как бы «замыкается в себе» и тем самым перестает быть несамостоятельным отростком своей исторической предшественницы. Она начинает функционировать по своим собственным циклам — «полагать» все необходимые условия своего собственного рождения и развития, своего специфического, конкретно-исторического бытия.

Такое «оборачивание» чисто исторических предпосылок возникновения в конкретно-исторические условия бытия данного конкретного целого, превращение предпосылки в следствие, которое становится тем отчетливее, чем более зрелую форму развития мы рассматриваем, и лежит в основе того таинственного факта, что логическое развитие понятий обнажает и тайну исторического рождения исследуемого предмета, хотя сам этот процесс рождения непосредственно и не исследуется. Именно таково отношение капитала к товару и к деньгам. «Эти предпосылки, которые первоначально выступали в качестве условий становления капитала и поэтому еще не могли вытекать из его деятельности *как капитала*, теперь являются результатами его собственного осуществления, *полагаемой* им действительности, являются *не условиями возникновения капитала, а результатами его бытия»* [2].

И выбраться из этого порочного круга, внутри которого понятие стоимости определяется через понятие капитала, а понятие капитала — через понятие стоимости, невозможно, не становясь вполне сознательно и радикально на точку зрения историзма в точном и полном значении этого слова. Без принципа историзма само восхождение от абстрактного к конкретному лишается ориентира и критерия, становится неясно, какое же именно понятие надо логически развить раньше, а какое позже, какое считать абстрактным, а какое более конкретным.

Здесь задачу решить может только непосредственное эмпирически-историческое исследование, опирающееся на «логические» соображения. История и показывает, что стоимость (т. е. товар и деньги) не только может, но и должна в ходе восхождения от абстрактного к конкретному быть понята раньше, чем капитал. Они в истории реально существовали гораздо раньше, нежели вообще появился хоть какой-то намек на специфически капиталистическое развитие,— существовали как частные и побочные формы других, ныне отживших свое формаций.

Другое дело — капитал в точном значении этого слова. Ни возникнуть, ни просуществовать хотя бы мгновение, ни тем более активно функционировать он не мог бы раньше, чем возникли и развились его предпосылки — товарные отношения и деньги, те самые «обломки» предшествующих формаций, без наличия которых он немыслим и невозможен.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. I. С. 229.
[2] Там же. С. 448.

Здесь «историческое» соображение прямо включается в «логическое» движение мысли и даже определяет его последовательность.

Для теоретического понимания такой категории, как деньги, это принципиально важно. Ведь логический анализ денег у экономистов опирался непосредственно на факты денежного обращения, каким оно выступает на поверхности развитого буржуазного общества. Эмпирически наблюдаемое здесь движение денег выражает поэтому вовсе не только и даже не столько природу денег как таковых, сколько природу другого предмета, исторически более позднего, а потому и логически более конкретного — капитала. Для того чтобы понять деньги как таковые, как чистую и абстрактную предпосылку капитала с его определениями, необходимо строго абстрагироваться от всего того, что привносит в движение денег капитал, и абстрактно выразить определения денежной формы как таковой.

Иными словами, в деньгах необходимо выделить те определения формы, которые сохранились бы и в том случае, если бы капитал вообще исчез с лица Земли или даже никогда не появлялся. По отношению к деньгам это единственно верный путь абстрагирования. По отношению же к капиталу такое отвлечение было бы абсолютно ложным — капитал без денег, до денег и вне денег немыслим и невозможен. Об этом именно недвусмысленно и говорит история.

Рикардо же постоянно путал определения денег, как таковых, с определениями финансового капитала, осуществляющего в деньгах свое движение, т. е. с определениями, которые к природе денег, как таковых, абсолютно никакого отношения не имеют. И это — прямое последствие неисторичности его взгляда.

Именно в ходе критики подобных взглядов буржуазных экономистов Маркс и вырабатывал свое логическое по форме и историческое по существу дела понимание категорий буржуазной политической экономии — развивал понятия в согласии с тем порядком, в котором осуществлялся исторический процесс саморазвития исследуемого конкретного целого. Процесс, при котором постоянно происходит «перевертывание» исторически предшествующего в логически последующее и, наоборот, исторически позднейшего экономического образования в исходный пункт дальнейшего исторического «самопорождения» системы.

Купеческий (торговый) капитал исторически возник гораздо раньше капитала промышленного и даже явился одной из предпосылок его рождения, одним из самых действенных факторов так называемого первоначального накопления. Однако развитие повело к тому, что эта форма капитала — и чем дальше, тем больше — превращалась в побочную форму, в обслуживающий орган капитала промышленного, в форму перераспределения прибавочной стоимости, созданной в промышленности.

Как отмечает Маркс, логическое развитие понятий не может слепо ориентироваться на так называемую естественную последовательность событий во времени, прослеживаемую на поверхности явлений. «...Было бы неосуществимым и ошибочным трактовать экономические категории в той последовательности, в которой они исторически играли решающую роль. Наоборот, их последовательность определяется тем отношением, в котором они находятся друг к другу в современном буржуазном обществе, причем это отношение прямо противоположно тому, которое представляется естественным или соответствует последовательности исторического развития» [1].

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. I. С. 44.

Из этого, разумеется, не следует, будто логическое развитие вообще должно забыть про «исторический порядок», прослеживаемый как последовательность явлений во времени. Слова Маркса имеют лишь в виду, что порядок «восхождения» в логическом ряду не может просто и некритически повторять ту последовательность, которая лишь кажется, лишь представляется естественной, а на самом деле вовсе не такова. Подлинная последовательность исторического процесса, выражаемая теоретическим мышлением, везде служит для Маркса важнейшим ориентиром и критерием правильности «логического порядка». С другой стороны, видимость или кажимость, о которой здесь идет речь,— это тоже не просто продукт ошибок в наблюдении; она возникает не в сознании экономистов, а на вполне реальной поверхности исторического процесса, которую это сознание вполне адекватно и воспроизводит.

Дело в том, что «если в теории понятие стоимости предшествует понятию капитала» [1], т. е. развитое понятие капитала предполагает развитое же понятие стоимости, то это вполне точно отражает и исторический порядок генезиса, поскольку в виду имеется история капитализма, т. е. конкретно понимаемая история, а не история вообще.

В рамках истории капитализма, истории формирования данной системы отношений между людьми, «логический» ряд совпадает с «историческим», поскольку первый лишь отражает, теоретически реконструирует второй. В истории же вообще капиталу предшествует не стоимость вообще, а другая конкретно-историческая система отношений производства, в которой стоимость представляет собой лишь абстрактное (в смысле частичности и фрагментарности) отношение, одно из отношений, вплетающихся в эту другую систему. «*В истории этой системе предшествуют другие системы,* образующие материальную основу для менее совершенного развития стоимости» [2].

Иными словами, все элементы стоимостного отношения уже налицо, но выступают они пока еще как абстрактные моменты системы, предшествующей капитализму. Абстрактны они здесь также и в том прямом смысле, что функционируют столь же часто отдельно друг от друга, как и в связи: «...меновая стоимость здесь играет лишь побочную роль по сравнению с потребительной стоимостью...» [3], а потребительная стоимость может функционировать и без всякой связи с меновой. Эти моменты хотя и существуют уже, но еще не сплелись в тот неразрывный и конкретный образ, который предполагается развитым понятием стоимости.

Само собой понятно, однако, что чем чаще потребительная стоимость начинает производиться не ради себя, а ради меновой, т. е. все чаще начинает превращаться в форму проявления стоимости, тем более широкая и прочная база создается для возникновения капитала. В этом смысле для истории капитализма существенным оказывается как раз этот момент: развитие формы стоимости подготавливает условие рождения капитала.

Именно поэтому стоимость и исторически представляет собой то абстрактно-всеобщее условие, при наличии которого только и может реализоваться не развитая еще конкретность — возникающее капиталистическое отношение между производителями. Стоимость и исторически должна развить все определения своей формы раньше, чем вообще может возникнуть капитал. В обратном порядке процесс невозможен не только логически.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. I. С. 199.
[2] Там же.
[3] Там же.

Другое дело, что именно капитал превращает стоимость в реально-всеобщее отношение, в конкретно-историческую всеобщую категорию, развивая полностью все те моменты, которые до него хотя и существуют порознь друг от друга (абстрактно), но все-таки существуют (в качестве абстрактных моментов, в качестве сторон, фрагментов, «кусочков» исторически предшествующей капитализму системы).

Если же дело понять таким образом, что логическое развитие должно воспроизводить исключительно «структуру законченного целого», «ставшую конкретность», без всякого отношения к проблеме ее исторического генезиса, то и само логическое развитие упрется в тупик, в неразрешимую задачу.

Само собой понятно: ведь в развитой, в уже сложившейся, в уже замкнувшейся в себе буржуазной системе капитал предполагает стоимость, но и стоимость предполагает капитал. И выхода из этого круга, точнее, входа в него обнаружить здесь уже нельзя. Разорвать логический круг и показать, что проще, «абстрактнее», беднее определениями все же стоимость, может только реальная история, но отнюдь не «концептуальная история», не история теоретических систем и ее логический анализ. Ибо в истории науки более позднее и сложное отношение то и дело оказывается предметом внимания раньше, чем более простое, и простое изображается поэтому как следствие своего собственного порождения.

В итоге и получается та мистическая ситуация, когда в теории сын порождает отца, дух порождает материю, а капитал производит стоимость. Часто логически, без обращения к реальной временной последовательности эту мистику преодолеть невозможно. Чисто логически она построена безупречно: человека делает отцом именно рождение сына, стоимость делается реально-всеобщим (и именно поэтому абстрактно-простейшим определением всей системы, т. е. исходным понятием буржуазной экономики) именно и только в результате рождения капитала.

В другой же системе стоимость является не простым и не всеобщим отношением целого, а всего-навсего частичным, особенным и побочным продуктом социального организма, абстрактно-частичным образом (феноменом) этой системы и одновременно абстрактно-всеобщим образом системы новой, только еще возникающей. И поскольку теоретика интересует с самого начала историческая последовательность развития этой новой системы, стоимость с самого начала и рассматривается как абстрактно-всеобщее условие ее дальнейшей эволюции, как ее всеобщая предпосылка, а не как абстрактно-частичный (т. е. более или менее случайный) продукт отмирающей, разрушающейся системы.

Иными словами, в логических определениях стоимости выражается (отражается) именно ее конкретно-историческая роль в процессе реального становления капитализма. Но повторяем, не история вообще, которая в таком абстрактно-неопределенном понимании и в самом деле превращается в словесную фикцию, во фразу об «истории» [1].

---

[1] Л. Альтюссер, справедливо отмечая этот важнейший оттенок марксистского взгляда на отношение логического к историческому, выражает его опять в очень неадекватной и путающей терминологии; доказывая, что логическое развитие вовсе не обязано следовать так называемой естественноисторической последовательности явлений «в абстрактном времени вообще», он определяет позицию Маркса как «антиисторизм». На деле же Маркс критикует буржуазных экономистов, обманывающихся именно видимостью исторического процесса и некритически воспроизводящих эту поверхностную видимость, с позиций более глубо-

Все отличия логически мыслительного процесса от процесса реально-исторического — процесса мышления от процесса в бытии — ни в малой степени не колеблют того положения, что логическое есть не что иное, как верно понятое историческое. Или историческое, схваченное и выраженное в понятии, и есть логически верное отражение реальности в мышлении.

Самой своей последовательностью процесса восхождения от абстрактного к конкретному логическое отражает, т. е. воспроизводит, в форме понятий подлинный исторический порядок генезиса исследуемого конкретно-исторического целого — порядок его самопорождения, его самодвижения, порядок саморазличений, возникающих в структуре первоначально неразвитой конкретности, в составе того самого целого, которое вначале «витает в представлении» как совокупность одновременно существующих, рядоположенных элементов. Логическое мышление развертывает эти сосуществующие элементы во временной ряд, совпадающий с подлинной, а не мнимой последовательностью исторического становления, рождения, расцвета и саморазрушения исследуемой конкретности.

Это понимание вплотную подводит нас к проблеме противоречия как движущей силы и мышления, и той исторической действительности, которая этим мышлением воспроизводится. Любое конкретное целое только тогда и понимается как исторически саморазличающееся целое, когда выявляется имманентный ему принцип саморазличения — противоречие, затаившееся уже в исходной, в самой абстрактной форме его конкретно-исторического бытия. Нет этого — не достигается и историческое понимание, а исследуемое целое изображается ложно как застывшая «структура». Естественно, что все прошлое при этом изображается так же ложно — лишь как последовательный ряд ступенек, которые ведут к настоящему, фиксируемому как своего рода цель, в направлении которой бессознательно действовала предшествующая история.

Любая прошлая эпоха с таких позиций неизбежно начинает рассматриваться соответственно абстрактно — лишь с точки зрения тех тенденций, которые ведут к сегодняшнему положению вещей, т. е. как «не до конца оформившееся настоящее». Эта очень часто встречающаяся абстракция возникает, как показал Маркс, не случайно: «Так называемое историческое развитие покоится вообще на том, что последняя по времени форма рассматривает предыдущие формы как ступени к самой себе и всегда понимает их односторонне, ибо лишь весьма редко и только при совершенно определенных условиях она бывает способна к самокритике...» [1]

Это значит, что критически-революционное отношение к настоящему, к сложившемуся исторически положению вещей — это условие, без которого нет и не может быть подлинно объективного, исторического подхода также и к прошлому. Несамокритичность же эпохи к себе самой как раз и выражается в том, что настоящее представляется без противоречий, составляющих пружину дальнейшего развития. При таком абстрактно-самодовольном «самосознании» все предшествующее развитие и в самом деле начинает рисоваться как процесс приближения к некоторому идеально-предельному состоянию, каковым мнит себя это настоящее. В результате любой образ прошлого освещается лишь в тех абстрактных чертах, которые удается представить как «намеки» или «зародыши» сегодняшне-

---

кого, последовательного и конкретно проведенного историзма. Этот хороший термин вряд ли стоит отдавать на откуп представителям псевдоисторизма, сторонникам плоскоэволюционистского понимания истории.

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. I. С. 42—43.

го положения вещей. Все остальное начинает казаться «несущественным», и в разряд этого «несущественного» как раз и попадают те конкретно-исторические противоречия, которые эту пройденную ступень и породили, и разрушили. Так история, понятая односторонне-эволюционистски, превращается в естественное и неизбежное дополнение к апологетическому воззрению на настоящее. Мышление замыкается в круг, из которого нет выхода ни в подлинно научное понимание прошлого, ни тем более в научно обоснованное предвидение будущего.

Марксу удалось разорвать этот заколдованный круг не только благодаря строгости теоретической мысли, но и благодаря своему революционно-критическому отношению к современной ему действительности. Современное состояние и действительности, и ее отражения в понятиях рассматривается Марксом не как застывшая «структура», а прежде всего как очередная преходящая фаза. Такой подход и создает совершенно особый — диалектико-материалистический — угол зрения на прошлое, на историю. Исторически пройденные этапы истории уже не кажутся лишь «ступенями вызревания настоящего», они понимаются как своеобразные исторические этапы, как фазы всеобщего исторического процесса, каждая из которых возникла когда-то на развалинах ей предшествующей, пережила эпоху своей молодости, своей зрелости и, наконец, пору заката, подготовив тем самым предпосылки и условия для рождения следующей исторически своеобразной эпохи с ее новыми, специфически присущими ей противоречиями.

Каждая фаза развития (в природе, обществе и мышлении) и постигается, таким образом, в ее собственных, имманентных ей противоречиях и закономерностях, вместе с ней рождающихся и вместе с ней исчезающих. При этом исчезновение понимается здесь не просто как смерть, отрицание, а как «снятие», как отрицание с удержанием всего исторически выработанного предшествующей фазой содержания, строительного материала новой эпохи.

В таком понимании и заключается отличительная особенность действительно исторического подхода к вещам. В таком виде историзм логического метода анализа современности свойствен в полной мере только материалистической диалектике.

Маркс продемонстрировал всю силу так понимаемого логического метода на примере капитализма. Несомненно, однако, что этот метод, включающий продуманное отношение к историческому, имеет общелогическое значение, поскольку он связан с самыми фундаментальными идеями Маркса в области философии — с материалистическим пониманием логического и диалектическим пониманием исторического.

ПРОБЛЕМА ПРОТИВОРЕЧИЯ В ЛОГИКЕ

С самого начала оговорим, что под термином «логика» мы имеем в виду науку о мышлении, науку о формах и закономерностях развития понятий, а не что-либо иное.

Это обстоятельство последнее время приходится специально оговаривать по той простой причине, что имя «логики» (и даже «единственно современной» и «единственно научной» логики) нередко фигурирует в титулах книг и статей, посвященных совсем иному предмету — анализу «языка науки» и правилам оперирования этим языком в ходе решения некоторых специальных задач.

Соответственно речь тут идет о противоречии в мышлении, о проти-

воречии в процессе развития понятий — о противоречии как о важнейшей категории действительного — развивающегося — мышления и науки о нем — логики.

Тем самым мы оставляем пока в стороне сугубо специальный вопрос о формах выражения этого противоречия в «языке науки», в научной терминологии, а также — о допустимости или недопустимости противоречия в ходе «исчисления высказываний», в цепочках математических выкладок и все связанные с этим специальные проблемы — проблемы, заслуживающие всяческого уважения и самого пристального исследования, но — другие.

В логике, о которой мы ведем речь, рассматриваются не специфические формы выражения процесса мышления в языке, а формы самого мышления. Последние, разумеется, обретают свое выражение также и в языке, но не видеть принципиального различия между тем и другим было бы грубейшей и непростительной — особенно для логики — ошибкой. Знак равенства между ними ставить нельзя,— если, конечно, не исходить из той философской предпосылки, согласно которой «язык» есть та единственная форма, в которой осуществляется, «эксплицируется» — а потому и исследуется в научной логике — мышление. Тогда — да, тогда формы языка и есть единственно реальные формы мышления. Но предпосылка эта — как давно и хорошо известно — чревата печальными последствиями для науки и мышления, и в частности угрозой вырождения логики (как науки, выявляющей объективные — всеобщие и необходимые — законы и формы мышления) в систему чисто субъективных — по произволу устанавливаемых и лишь конвенционально утверждаемых в качестве «всеобщих» — «правил» — правил оперирования со знаками языка...

Гегель давно и беспощадно разделался с этим предрассудком (впрочем, не до конца), посчитав «язык» если и не единственной», то первой и изначальной формой обнаруживается только в речи, только в цепочках слов-знаков? А разве в своих поступках, в актах формирования вещей, в их делании человек не обнаруживает себя как мыслящее существо? Вопрос, пожалуй, чисто риторический. Поэтому со времен Гегеля «логические» формы и законы и понимаются не только как схемы операций со словами, но и как схемы действий с вещами, как формы мышления, одинаково хорошо «обнаруживающие» себя и в словах, и в делах человеческих. А не только в словах, как то до сих пор думают неопозитивисты.

Но именно поэтому-то логика и есть наука о тех формах, в рамках которых мышление осуществляется не только в языке, не только в актах говорения или графического изображения этого говорения, но и в целенаправленных («умных») действиях человека. Притом общественного человека, а не индивида.

Эти формы мышления логика и обязана исследовать во всей их независимости от специфических форм их выражения в языке, а особенно — в «языке науки» с его правилами, специально приспособленными для чисто формальных операций, осуществляемых над знаками, и только над знаками.

Если под «мышлением» (как предметом логики) разуметь только эти чисто формальные операции, проделываемые в стихии языка,— операции «исчисления высказываний» по образу и подобию математических выкладок,— то, разумеется, противоречие априори приходится расценивать как нечто нетерпимое, недопустимое и запретное. Само собой понятно, что противоречие — и даже простая неоднозначность — в определении и употреблении знаков-символов сразу же лишает формальное исчисление

всех его добродетелей и какого бы то ни было смысла, ибо с одинаковой легкостью приводит к «неправильному» выводу.

Но ведь в том-то все и дело, что между чисто формальными процедурами, единственным предметом которых остается знак, символ, и мышлением, предметом которого является деятельность во всем многообразии ее проявлений, знака равенства ни в коем случае ставить нельзя. Это, как говорят в Одессе, две большие разницы.

Соответственно приходится строжайшим образом различать правила формального вывода («исчисления» — знаков, высказываний и т. д.) и законами мышления «вообще», ибо «исчисление» — это лишь одно, притом сугубо специальное, применение способности мыслить к весьма и весьма специальному предмету — к знаку-символу и к соотношениям знаков-символов. И такой предмет у мышления есть.

Ставить знак равенства между тем и другим — отождествлять «формы мышления» с формами правильного вывода — допустимо только при принятии по крайней мере двух предпосылок. Первая предпосылка — «мышление» в строгом, в «научном» смысле слова вообще имеет дело только с «символами» и никогда — с объективной реальностью, данной человеку в образах созерцания и представления, с реальными фактами. Вторая — образы созерцания и представления сами, в свою очередь, есть символы, иероглифы (ибо в противном случае они оказываются вещами «другого рода», нежели «понятия», и всякая попытка говорить о закономерных отношениях между чувственно-данными фактами и их понятиями выглядит как незаконная попытка увязать в составе одной теории — в одной системе понятий — два принципиально разнородных порядка явлений, две категории вещей, не имеющих между собой «ничего общего»).

В своей до конца додуманной и сознательно принимаемой форме эти две аксиомы-предпосылки и составляют философский фундамент неопозитивистской «логики».

С ними непосредственно связано и представление, согласно коему «мышление» вообще имеет дело исключительно с уже выраженными в «языке» фактами, исключительно с уже вербализованными эмпирическими данными и никогда — с фактами, как таковыми, данными человеку в созерцании и представлении, с фактами действительности. Постольку «научный факт» выступает для этой логики только в виде и образе «протокольного предложения» («высказывания»)... Иначе, мол, о нем мыслить нельзя, невозможно, а можно только «переживать».

Если эти философские аксиомы-предпосылки принимать, то прямое отождествление правил формального вывода с формами (законами) мышления вообще становится естественным и законным.

Тогда — да, тогда выводы, полученные в рассмотрении структуры формального вывода одних «высказываний» из других «высказываний», можно непосредственно распространять на мышление вообще, т. е. толковать как выводы, имеющие силу для мышления в любом другом его применении, как всеобще-логические императивы, коим обязано неукоснительно повиноваться всякое мышление, а не только мышление, занятое решением сугубо специальной задачи формального исчисления.

Если же эти предпосылки расценивать как ложные — с субъективным идеализмом неопозитивистов связанные — допущения, то такие, с позволения сказать, «выводы» придется расценить как нелепые, весьма нелогичные большие скачки из одного рода явлений в другой род. При таком, весьма нелогичном, перескакивании получается не картина выражения форм мышления в «языке», а эклектическая каша из форм мыш-

ления, перемешанных с формами языка так, что нельзя сказать, где кончается одно, где начинается другое...

Поскольку же формы мышления (логические формы познания) далеко не всегда и далеко не автоматически выражаются в «языке» адекватно, постольку исследователь, не проводящий четкого и принципиального разграничения между тем и другим, то и дело принимает неадекватные формы выражения за «подлинные» логические формы и, наоборот, точно и остро выраженные в языке логические формы (= отраженные в сознании всеобщие формы развития действительности) — за «некорректные» обороты речи.

И «некорректными» ему, само собой понятно, начинают казаться все «высказывания», не подчиняющиеся правилам чисто формального «исчисления», и прежде всего правилу категорического запрещения противоречия.

Что ему до того, что путь действительного теоретического познания (познания в понятиях) реализуется в языке как раз через эти «некорректные высказывания»? В лучшем случае он согласен извинить эти «высказывания» как неточные формы выражения, неизбежные при первоначально поверхностной обрисовке предмета разговора, как своеобразные издержки теоретического производства, как обороты речи, имеющие чисто субъективные происхождение и смысл, как следствия расплывчато-неоднозначного употребления терминов и т. д. и т. п., как своего рода строительные леса, неизбежные, увы, в ходе постройки теоретического здания, но подлежащие устранению по ее окончании...

Для философа, последовательно проводящего неопозитивистскую концепцию «мышления», такая позиция единственно-единственна и логична — в том смысле, что на первый взгляд не заключает в себе никаких неувязок, «противоречий», поскольку он не связывает себя признанием объективных диалектических противоречий. Для него все просто — в мышлении (в правильном мышлении!) противоречий нет и быть не может, а как обстоит дело в действительности вне мышления — в его устах это означает «вне языка»,— этого я знать не могу, не пытаюсь и не собираюсь. С неопозитивиста поэтому и взятки гладки.

Куда сложнее задача оказывается для того, кто признает «объективную реальность» диалектических противоречий и пытается увязать это признание с недопустимостью противоречий в мышлении (опять-таки, конечно, в «правильном», в «научном» мышлении, ибо «естественный язык», в котором осуществляет себя «обыденное мышление», никаких преград для противоречия — для его «высказывания» — в своих структурах не содержит).

Труд решения такой задачи взяли на себя некоторые авторы работ по «диалектической логике», видящие это решение в том, чтобы сформулировать систему правил, при соблюдении которых «объективное-онтологическое» противоречие отражалось бы в мышлении в непротиворечивой форме — «логически непротиворечиво».

Эта «непротиворечивая форма» тут же истолковывается как запрет, налагаемый на высказывания, точнее — на «конъюнкцию высказываний», стоящих друг к другу в отношении логического отрицания.

Заметим сразу же, что проблема отражения объективных противоречий в мышлении, в определениях понятия, с ходу подменяется тут совсем другой проблемой — вопросом о «способе записи», т. е. о форме знаково-символического выражения этих противоречий в «языке науки».

Поскольку же представление о «языке науки» заранее предполагается скроенным по образу и подобию языка математической логики, то и

форма выражения «противоречий» в этом языке также представляется уже наперед заданной.

Из этого исходят и, исходя из этого, предъявляют к «языку», в котором выражает себя действительное развивающееся мышление, т. е. мышление, остро фиксирующее объективные противоречия и способ их разрешения в действительности, ряд правил-требований, сформулированных для специального «языка» чисто формального исчисления высказываний, для языка, специально приспособленного к нуждам формального вывода одних высказываний из других высказываний.

Действительное мышление, развивающее определения понятий и противоречий, заключенных в отражаемой этими понятиями действительности, и находящее адекватную себе форму выражения этих противоречий, соответствующую себе форму их «записи», их вербальной «экспликации», ставится тем самым перед судом «правил», специально сформулированных для специального «языка» формально-дедуктивного исчисления, действительно никаких «противоречий» не терпящего и не выражающего.

Удивительно ли, что перед судом этих правил «естественный язык» реального — развивающегося через противоречия — мышления оказывается сплошь неправым и «неправильным»?

А как же иначе, если на «язык», выражающий объективные противоречия развивающейся действительности, накладывают ограничение «языка», специально сконструированного с таким расчетом, чтобы он не мог выражать никаких «противоречий»?

«Неправильным» в мышлении (а точнее — в его словесно-знаковой экспликации) оказывается при таком взгляде на вещи все то, что не влезает в прокрустово ложе «правил», обеспечивающих чисто формальное выведение одних «высказываний» из других «высказываний», т. е. операцию, единственным предметом которой являются знаки и их сочетания, а никак не реальная — вне, до и независимо от всех и всяких «знаков» существующая и развивающаяся — действительность.

И язык, непосредственно высказывающий эту действительность, по счастью для науки, свободен от тирании правил, регламентирующих субъективную деятельность, обращенную исключительно на знаки и их сочетания,— деятельность «преобразования высказываний».

И любые усилия адептов формально-математической логики (науки самой по себе почтенной и законной, поскольку она не переступает границ своей законной компетенции и не начинает мнить себя наукой о мышлении,— являясь на деле специальной дисциплиной о правилах обращения со знаками в ходе формального вывода одних сочетаний этих знаков из других сочетаний тех же знаков — и только) подчинить тотальному диктату своих правил реальное научное мышление навсегда останутся серией попыток с негодными средствами.

Если я задался целью построить чисто формальную систему «высказываний» и материалом этого построения служат знаки и только знаки, я при этом обязан неукоснительно подчиняться запрету противоречия, иначе формальная система знаков просто не получится. Она обязана быть «непротиворечивой».

Если же я рассматриваю развивающуюся через противоречия действительность и стараюсь построить систему понятий, адекватно отражающих и выражающих эту действительность, то я обязан ясно, строго и недвусмысленно и в языке выражать противоречия как противоречия. Ничего не поделаешь. Реальное мышление не есть процедура конструиро-

вания «непротиворечивой системы высказываний», и правила, обязательные для последней, для мышления не закон.

Ибо мышление имеет своим предметом не знаки и их сочетания, а объективную реальность, и логика мышления диктуется поэтому не логикой знакового выражения, а логикой развития действительности, которая и составляет высший закон для мышления, которому, хотят они того или не хотят, вынуждены подчиняться и «знаки», и их «сочетания», их «конъюнкции».

Эти аксиомы материалистического понимания мышления и логики как науки о мышлении (а не науки о формах и правилах его словесного выражения) приходится вспоминать в связи с тем, что в литературе последних лет очень широкое хождение получила концепция, превращающая формально-логический принцип «запрета противоречий» в абсолютный (т. е. не знающий и не допускающий никаких исключений) закон мышления, и именно «научного мышления».

Концепция эта распространилась настолько широко, что сторонний наблюдатель может даже принять ее за единодушно исповедуемую всеми советскими логиками, особенно если этот наблюдатель пристрастен и склонен выдавать желаемое им за действительное положение вещей.

«При всех различиях между отдельными советскими философами,— пишет логик-томист Э. Хубер из Мюнхена,— ясно одно: принцип противоречия (Хубер имеет в виду принцип запрещения противоречия.— *Э. И.*) имеет значение, и притом безоговорочное. Диалектическое же противоречие есть неадекватное отображение реальности, есть лишь способ постановки проблемы. Конечно, и постановка вопроса отражает реальность, поскольку мы о реальности не знаем ничего, кроме того, что она задает нам ту или иную проблему. Если это отражение, то такое отражение, которое выражет свою собственную неполноценность...» [1]

Хубер определенно говорит прямую неправду, когда выдает это представление о границах действия «запрета противоречия» за тот остаток, который остается за вычетом «всех различий между отдельными советскими философами»,— за инвариант их взглядов. На деле он кратко и, надо отдать ему справедливость, довольно точно пересказал лишь одну версию понимания вопроса, в наиболее отчетливой и развернутой форме изложенную И. С. Нарским в двух книгах, специально посвященных проблеме «противоречия» как категории диалектической логики [2].

«Общепринятой» среди советских философов эта версия могла показаться Э. Хуберу потому, вероятно, что И. С. Нарский рекламирует ее как единственно научную и единственно марксистскую, а всех несогласных с нею зачисляет в категорию гегельянцев, исповедующих идеалистический принцип «тождества бытия и мышления», ибо только этот принцип, по его мнению, оправдывает понимание «логического противоречия» как адекватной формы отражения противоречия «онтологического», то бишь объективного. Оставим пока эти утверждения И. С. Нарского на его совести и перейдем сразу к существу дела.

В качестве примера, долженствующего подтвердить концепцию об отражении объективного противоречия в логически-непротиворечивой форме, наш автор приводит широко известную формулировку К. Маркса из первого тома «Капитала»: «...капитал не может возникнуть из обра-

---

[1] *Хубер Э.* Вокруг да около некоей «диалектической логики» // Дискуссии в новейшей советской философии. М., 1966. С. 96.

[2] См.: Проблема противоречия в диалектической логике. М., 1969; Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969.

щения и так же не может возникнуть вне обращения. Он должен возникнуть в обращении и в то же время не в обращении»[1].

Комментируется это положение так: «Маркс видел в выражении «возникает и не возникает» не совокупность одновременно истинных утверждения и его отрицания, но *проблему»*[2].

Что верно, то верно. Маркс действительно видел здесь проблему, притом сформулированную не только остро, но и правильно, несмотря на то что эта формулировка имеет все признаки формально-логического противоречия. Это вынужден признать и И. С. Нарский. Поэтому все его усилия направляются на то, чтобы доказать, что, хотя все формальные признаки такого противоречия налицо, формального «противоречия» тут нет...

Видимость логического противоречия есть, а логического противоречия нет. Откуда же берется эта видимость, т. е. очевидная «конъюнкция двух высказываний», одно из которых отрицает то, что утверждает другое?

А вот откуда: при ее формулировке были употреблены «неуточненные, а потому совпадающие предикаты», либо же «различные по смыслу, но несовершенно выраженные предикаты» (С. 27).

Под «предикатами», разумеется, понимаются тут термины, входящие в состав «конъюнкций», и видимость «логического противоречия» объясняется тем, что термины эти были применены в «неуточненном виде», в нестрогом и расплывчатом «смысле», в силу чего они и охватывали собой не только разные, но и противоположные сферы явлений. Поэтому стоит только эти термины «уточнить», как видимость логического противоречия исчезнет, и вместо конъюнкции двух взаимоисключающих «высказываний» мы будем иметь вполне законную конъюнкцию...

В таком случае спрашивается, а почему бы сразу же не употребить эти термины в «уточненном виде», дабы не создавать ненужной путаницы в голове читателя и хлопот для формальной логики?

Этот вопрос тем более резонен, что, как говорит И. С. Нарский, К. Маркс уже «с самого начала» знал, в чем дело: «Карл Маркс в первом томе «Капитала» формулировал знаменитую проблему, он уже знал ее разрешение и вкладывал в термины «возникает» и «обращение» соответствующие этому разрешению смыслы, хотя для читателя эти смыслы делаются явными только позднее» (С. 27).

Таким образом, комментируемая «конъюнкция» изображается как чисто риторический прием, с помощью которого наивного читателя сначала озадачивают, а потом демонстрируют ему разгадку, состоящую в том, что термины были употреблены некорректно, неправильно...

Именно так И. С. Нарский дело и понимает, указывая на то, что «данная проблема могла быть сформулирована и так, что она была бы свободной от противоречивой структуры, например, следующим образом: нужно установить, где возникает прибавочная стоимость — в обращении или же в производстве?» (С. 22).

По И. С. Нарскому, «это обстоятельство говорит в пользу того, что противоречие в формулировке проблемы непосредственно относится не к существу, а к форме ее постановки...». Правда, «этим соображением, однако, не может быть исключена возможность того, что опосредство-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 176.

[2] *Нарский И. С.* Проблема противоречия в диалектической логике. М., 1969. С. 21—22 (далее страницы будут указываться в тексте после цитаты).

ванно противоречие в формулировке относится все же и к существу дела, но пока речь будет не об этом» (С. 22).

Хорошо, прочитаем те же страницы, на которых речь будет «об этом». Там сказано:

«Антиномичный характер формулировки проблемы возникновения капитала, видимо, совсем не случаен. Он вытекает из *существа самой проблемы*» (С. 36). Подчеркнуто самим И. С. Нарским. Верно. Но не кажется ли И. С. Нарскому, что «диалектическая логика» при этом потихоньку и постепенно изображается как логика, рекомендующая на странице 36 утверждать как раз обратное тому, что сказано на странице 22?

На это у И. С. Нарского тоже есть ответ. Он скажет на это, что утверждает уже «в другом смысле», хотя слова употребляет те же самые...

Это «в другом смысле» представляет собой излюбленный нашим автором оборот речи. С помощью этого «логического» (на деле-то чисто вербального) инструмента И. С. Нарский каждый раз легко ускользает от подозрений в нелогичности, склонности совершать «высказывания», опровергающие другие его же «высказывания». Он каждый раз говорит, что «высказывается в другом смысле» и что его не надо понимать в том смысле, в котором он высказывался ранее.

И это «в другом смысле» дает ему право на каждом шагу противоречить самому себе.

Вот примеры. Страница 25: «Таким образом, данная проблема *антиномична* лишь по внешности». Та же страница, сноска: «В третьей главе мы увидим, что она антиномична все же и по содержанию, но в ином смысле».

Стоит вам схватить его за руку, пишущую рядом два взаимно зачеркивающих одно другое «высказывания», он тут же говорит, что в одном случае термин применен «в одном смысле», а в другом случае — «в другом смысле». Один раз — в «широком», другой раз — «в узком смысле». И попробуйте после этого сомневаться в его логичности. Ведь он, надо полагать, уже заранее, формулируя свои знаменитые проблемы, «знает их разрешение» и потому вкладывает в «термины... соответствующие этому разрешению смыслы, хотя для читателя эти смыслы делаются явными только позднее» (С. 27).

Допустим. Но почему бы в таком случае сразу же и не разъяснить читателю эти «смыслы»? Это было бы гуманнее.

Но хорошо уже и то, что И. С. Нарский делает это хотя бы позднее. И повсюду оказывается, что предикат «соответствующие» означает тут разное...

Посмотрим, как выглядит эта диалектика в применении к старой проблеме сознания и его отношения к материи. До сих пор нам казалось, что эта проблема — по крайней мере в общем ее виде — в составе философии диалектического материализма решена довольно четко и предельно категорически. Оказывается, это не так, и И. С. Нарский формулирует «антиномию-проблему», заключающуюся в философском определении сознания:

«Но наиболее важной антиномией-проблемой оказывается та, которая складывается в связи с необходимостью конкретизации общего отношения материи к ее существеннейшему продукту — сознанию: сознание материально, ибо оно есть продукт материи, и оно же идеально, ибо оно глубоко отлично от производящей его материи, которая определяется через отношение порождаемого ею этого своего продукта. Материя

порождает сознание как свой материальный и нематериальный продукт. Материальное есть и не есть материя...»[1]

Спрашивается, во-первых, почему реальная проблема сознания, давно и плодотворно исследуемая в психологии, в физиологии высшей нервной деятельности в совершенно иной, конкретной и вразумительной постановке, обретает под пером И. С. Нарского очевидно несуразную и схоластическую формулировку, и обретает вид «антиномии-проблемы»?

Только потому, что, по И. С. Нарскому, имеется серьезный резон для утверждения, для «высказывания», согласно которому «сознание материально», и притом «и по форме и по содержанию» (цит. соч., с. 74). Это высказывание И. С. Нарский считает столь же законным и столь же правильным, сколь и прямо противоположное: «сознание идеально и по форме и по содержанию» (а, как мы знаем, «идеальное» не есть «материальное», есть «не-материальное»). Оба эти высказывания И. С. Нарский считает равно оправданными и потому высказывает их также и от своего имени, притом на одной и той же странице, откуда, естественно, получается и их «конъюнкция».

А «разрешение» этой антиномии-проблемы, которое И. С. Нарский знает с самого начала, но сообщает читателю только в конце своих пространных рассуждений, состоит в следующем: правы и те, которые говорят, что «сознание материально», и те, которые говорят прямо противоположное и спорят с ними, исходя из того, что «сознание не материально». Ни те, ни другие не знают, однако, окончательного «разрешения» своему увлекательному спору. Зато его знает И. С. Нарский — потому, что он — диалектик.

Что же это за разрешение? Приведем его полностью, не пропуская ни одного слова, чтобы избежать подозрений в недобросовестном цитировании:

«Сознание идеально и по форме и по содержанию, если иметь в виду, во-первых, его психическую форму, соотнесенную с познаваемым (отражаемым) материальным содержанием (содержанием материального мира как объекта отражения), и, во-вторых, сознаваемое содержание сознания. Под последним имеется в виду то специфическое, без чего сознание перестает быть сознанием и что соотносится с его материальным генезисом, выражающимся в нейроструктурах».

Это — «тезис» (обозначим его цифрой 1).

И далее — антитезис (2):

«Сознание материально и по форме и по содержанию, если иметь в виду другую пару из только что намеченных сопоставлений» (С. 74).

Правда, тут остается не совсем ясным — какую именно «другую пару сопоставлений» надо «иметь в виду» здесь? Ясно одно — надо иметь в виду не то, что в первом случае.

Это волшебное «если иметь в виду» представляет собой второй излюбленный нашим автором оборот речи, с помощью которого он легко выносит оправдательные вердикты и А, и не-А, т. е. двум взаимно зачеркивающим друг друга высказываниям.

Совсем как в том анекдоте про местечкового священнослужителя, который говорит «ты прав» каждому из двух просителей, явившихся к нему с жалобами друг на друга, а на упрек жены, недовольной этой его «диалектикой», отвечает: права ты, мать, ох права...

Но от местечкового мудреца И. С. Нарский отличается тем, что ни-

---

[1] *Нарский И. С.* Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969. С. 33—34 (далее страницы будут указываться в тексте после цитаты).

когда не согласится с упреком людей, недовольных его местечковой «диалектикой», никогда не скажет им: правы вы, ох правы...

«Таким образом, многое зависит от того, что в том или ином случае понимать под «формой» и под «содержанием». Соответственно меняются значения «идеального» и «материального» (С. 74).

Ну разумеется. Если в каждом случае под этими терминами «иметь в виду» не только различные, но даже и противоположные друг другу категории явлений, если в каждом случае «вкладывать в термины иной смысл», каждый раз понимать их «в ином смысле», то и Беркли будет прав, и Бюхнер с Молешоттом тоже будут правы, а больше всех прав будет И. С. Нарский.

Какое же «диалектическое разрешение» проблемы сознания предлагает нам в итоге всех своих выкладок И. С. Нарский?

Вкратце оно заключается единственно в том, что «в одном смысле» сознание материально, а «в другом смысле» сознание не материально. И дело сводится к перечислению тех «разных смыслов», в которых термин «сознание» (а также все прочие термины — «форма», «содержание», «материальное», «сущность», «субъект» и проч. и проч.) употребляется в «языке науки», то бишь в статьях и книгах, сему вопросу посвященных...

Никакого другого решения И. С. Нарский выставленной им «проблеме» не дал. И не мог дать, ибо проблема-то с самого начала и формулировалась не как проблема отражения объективных противоречий в развивающемся научном мышлении; речь шла исключительно о формах вербальной экспликации уже выявленных наукой «противоречий», о формах их протокольной записи в виде «конъюнкций высказываний». И ни о чем больше.

По этой — очень простой — причине все пространные исследования И. С. Нарского не имеют ни малейшего отношения к проблеме диалектического противоречия, как формы мышления, как логической формы.

Как специалист по формально-математической логике, он вполне прав, исследуя «язык науки» с точки зрения корректности употребляемых в науке терминов. Рассматривая язык философской науки, И. С. Нарский действительно зафиксировал в ней кричащий разнобой в понимании и употреблении термина «сознание» и некоторых других «терминов».

Но, как представитель формальной логики, он остановился на полпути, ибо далее его обязанностью было бы, по-видимому, устранение терминологических двусмысленностей из «языка науки».

Вместо этого он все дву- (и много-) смысленности санкционировал как явление вполне законное и естественное и сделал это уже в качестве представителя логики «диалектической».

А на это он не имел никакого права. Ни диалектика, ни современная формально-математическая логика его на это не уполномочивали. Ведь с точки зрения последней двусмысленность, а тем более многосмысленность в определениях и употреблениях одного и того же «термина» (знака, символа) и есть главный враг, разрушающий любое формально-дедуктивное построение, любое «исчисление высказываний», любой строго формальный вывод одних «конъюнкций» из других «конъюнкций»...

Ведь согласно аксиомам формально-математической логики — и в своих пределах она абсолютно права,— одному и тому же термину (знаку, символу) можно и нужно приписывать одно-единственное «значение», один и тот же, не меняющийся на всем протяжении формального вывода «смысл», один и тот же «денотат», один и тот же «предмет».

И если в составе формального вывода (а не в мышлении вообще, которое математическая логика никогда не исследовала и не пыталась

исследовать) обнаруживается двусмысленный знак — знак, который можно употреблять то в одном, то в другом «смысле»,— надо немедленно заменить этот некорректный знак на два (или более — уж смотря по тому, сколько разных «смыслов» он в нем обнаружил) абсолютно однозначных и «прециозных» термина.

А не санкционировать терминологический разнобой и тем более не употреблять «в разных смыслах» этот термин в ходе собственных рассуждений. Тем более не следует выдавать эту манеру за реализацию требований «диалектической логики». Она тут абсолютно ни при чем.

В итоге получается не искомый разумный синтез требований диалектики с законными требованиями формальной логики, а неуклюжая попытка усидеть на двух стульях. Попытка одинаково незаконная как с точки зрения последовательно (но в разумных пределах) применяемых правил формально-математической логики, так и с точки зрения диалектики, которая конечно же никак не заключается в искусстве сооружать «конъюнкции» из двусмысленных и «неуточненных» либо «несовершенно выраженных предикатов».

Диалектическая логика, т. е. диалектика как логика и теория познания современного материализма, под «логическими формами» понимает совсем иное, нежели автор разбираемой нами концепции. Она, выражаясь его языком, вкладывает в термин «логические формы» совсем «иной смысл», «имеет в виду» под этим термином совсем иное, нежели формальная и математическая логика. А именно — отраженные в общественном сознании людей всеобщие формы развития «бытия», то бишь естественно-природной и общественно-исторической действительности.

А вовсе не формы «языка», не «способы записи», не схемы «синтаксиса», специально приспособленные для решений лишь одной, узкоспециализированной задачи — задачи построения формально-дедуктивных систем «высказываний», в рамках которых становятся возможными чисто формальные операции «исчисления высказываний» и которые никогда не были и никогда не будут законом для мышления, предметом коего являются не «знаки», «символы» и «конъюнкции», а реальная, вне мышления и вне языка существующая и через противоречия развивающаяся действительность.

Понимая под «логическими формами» осознанные всеобщие формы развития действительности («бытия»), философия диалектического материализма под этим названием «имеет в виду» прежде всего всю совокупность диалектических категорий — и «качества», и «количества», и «меры», и «сущности», и «явления», и «необходимости», и «случайности». И разумеется, «противоречия».

Все это «формы», общие и развитию «бытия», и развитию «мышления», с тем единственным различием, что в процессе мышления эти формы осознаются и сознательно «применяются», а в развитии естественно-природных и большей части общественно-исторических процессов выступают как формы «слепой», лишенной какого бы то ни было осознания, объективной необходимости.

Это — всеобщие формы развития и природы, и общества, и самого мышления, а не только «мышления», как полагал Гегель и как думают вслед за ним многие, например Ж. П. Сартр, толкующий «противоречие» как специфическую монополию человеческого интеллекта, занятого «утверждениями» и их «отрицаниями», т. е. тоже как форму речи, направленной против речи, и только...

С этой точки зрения (а на нее потихоньку и сполз разбираемый нами автор) понимание диалектики как учения о всеобщих формах развития

и «бытия» (т. е. природы и общества), и самого мышления и кажется «рецедивом гегельянщины», запоздалым перепевом «идеалистического принципа тождества мышления и бытия».

На деле же — это концепция, прямо полемизирующая с пониманием диалектики как теории, понятия (категории) которой отражают формы и закономерности развития вообще, развития в его всеобщем виде, включая сюда как развитие «бытия», так и развитие мышления (=науки, духовной культуры человечества вообще), а вовсе не «специфические формы мышления» и не «специфические формы бытия» в его отличии от мышления, так как первыми специально занимается психология и лингвистика, а вторыми — физика, химия, математика, политическая экономия и прочие науки о действительности. А вовсе не логика, не диалектика, как особая наука, предметом были и остаются формы и закономерности, одинаково управляющие и развитием мышления, и развитием «бытия».

Но если так, то и «противоречие» как категория логики — это и есть отраженное мышлением объективное противоречие — противоречие в его объективных характеристиках.

И это обстоятельство обязательно должно быть выражено также и в форме «записи» — в языке философской науки, в ее терминологии и в ее «синтаксисе». И притом адекватно. Но это уже вопрос другой, и именно производный, как вообще всякий вопрос о «форме выражения», который решается так или иначе в прямой зависимости от того, что именно подлежит «выражению», «высказыванию».

Если объективное противоречие развивающейся действительности — то к «языку», его высказывающему, приходится предъявлять одни требования. Если чисто субъективное (т. е. никакого прообраза в реальности не имеющее) «противоречие» — то совсем другие. И слова («термины») — тоже другие.

Когда К. Маркс говорит о капитале, что этот капитал «и возникает и не возникает в обращении», то он «имеет в виду» (и прямо это — в отличие от И. С. Нарского — высказывает, а не таит про себя, про запас, на всякий случай) реальное противоречие в условиях возникновения капитала.

А вовсе не о «конъюнкции высказываний» об этих условиях. И не надо бы — ох не надо бы — эти две различные категории явлений путать, не надо бы их отождествлять — на том единственном основании, что объективное противоречие тут высказано, выражено в языке и потому дано в форме «высказываний», и их «конъюнкция» объясняется вовсе не как следствие «неуточненности терминов», а тем обстоятельством, что на данной ступени анализа объективное диалектическое противоречие отражено еще абстрактно и эта абстрактность находит свое соответствующее выражение в том, что указанное явление (возникновение капитала) определяется все новыми и новыми «терминами».

Смыслов и значений терминов К. Маркс вовсе не меняет (и в этом плане он строго соблюдает все законные требования формальной логики). Термины, как таковые, он на протяжении всего своего труда использует в том самом смысле, что и любой читатель этого труда, обозначая словом «деньги» то же самое явление, что и Рикардо, и Ротшильд, и любой лавочник, а термином «прибыль» — опять-таки то же самое явление, что и любой предприниматель, никогда не ошибающийся на тот счет, что именно следует называть «деньгами» и «прибылью», а что этого названия не заслуживает.

Каждый знает, к какому кругу явлений применимо название «деньги», и в этом смысле знает, «что такое деньги». Знает, да не понимает.

И этим пониманием его вооружает только наука, которая вовсе не меняет правильных названий, а, пользуясь этими правильными названиями, обрисовывает с их помощью «суть дела» — образует понятие вещи (категории вещей), совершенно точно обозначенной названием, т. е. исторически устоявшимся знаком, всеми одинаково употребляемым, всеми одинаково понимаемым, всеми одинаково относимым к одному и тому же кругу вещей.

«Терминов», как таковых, К. Маркс в экономическую науку почти никаких новых не ввел, а если вводил, то в этих редких случаях специально и сразу же оговаривал их «значение», например «рабочая сила» вместо «труда» и т. д.

Зато он преобразовал всю систему понятий политэкономии. И не ломал, не «уточнял» (за редкими исключениями) терминологию этой науки. Этим он выгоднейшим образом отличался и отличается от тех теоретиков, которые надеются создать корректное «теоретическое» понимание сути дела прежде всего за счет нагромождения искусственной терминологии, которую, кроме них, никто не понимает.

В качестве антитезы высказываниям И. С. Нарского о противоречии мы выскажем следующий тезис:

Отражаемое в мышлении объективное противоречие диктует и соответствующую себе форму «записи», и эта форма, как это ни огорчительно для людей, абсолютизирующих правила чисто формального исчисления высказываний, внешне (т. е. по своему вербальному обличью) абсолютно ничем не отличается и не может отличаться от запрещаемой этими правилами «конъюнкции». Повторим опять, что с чисто формальной точки зрения правильно выраженное в языке диалектическое противоречие ничем от «формально-логического» противоречия не отличается и отлично быть не может.

Нам кажется, что И. С. Нарский своим исследованием на деле доказал — только помимо своей воли и своего сознательного намерения — именно этот «тезис». И в этом смысле (так понимаемые) его книги о диалектическом противоречии в мышлении и познании, несомненно, могут принести пользу.

О ВСЕОБЩЕМ

Что такое «всеобщее»? Что надлежит понимать под этим словом, дабы избежать разнобоя и взаимонепонимания хотя бы в ходе чтения ближайших абзацев? Буквально, по смыслу слова, всеобщее — общее всем. Всем — очевидно, индивидам, в виде необозримого множества которых представляется на первый взгляд тот мир, внутри которого мы живем и о котором мы говорим. Но это, пожалуй, и все, что можно сказать о «всеобщем» бесспорного, всеми одинаково понимаемого.

Даже не касаясь еще специально философских разногласий по поводу «всеобщего», можно заметить, что сам термин «общее» (тем более «всеобщее») в живом языке применяется весьма неоднозначно и имеет в качестве своих денотатов не только разные, не совпадающие друг с другом, но и прямо противоположные, друг друга исключающие, предметы или значения. Толковый словарь современного русского языка таких значений насчитывает двенадцать, и на краях этого спектра значений располагаются два вряд ли совместимых. «Общим» — хотя бы только для двух, не говоря уже обо «всех»,— называется и то, что принадлежит к составу каждого из них, как двуногость или смертность и Сократу, и Каю, как

скорость и электрону, и поезду, и не может существовать отдельно от этих индивидов, в виде очередного индивида, в виде отдельной «вещи»,— и то, что существует именно вне этих двух индивидов, именно в виде отдельной вещи, в виде очередного индивида,— общий предок, общее — одно на двоих (на всех) — поле, общая автомашина или кухня, общий друг или знакомый и т. д. и т. п.

Очевидно, что одно и то же слово — один и тот же «знак» — служит в этих случаях для обозначения отнюдь не одного и того же.

Видеть ли в этом обстоятельстве одно из «несовершенств» естественного языка или же, напротив, усматривать в нем преимущество гибкости живого языка перед косностью определений языка искусственного,— оно, это обстоятельство, остается фактом, притом достаточно типичным, а потому требующим объяснения.

Если в качестве идеала «языка науки» посчитать абсолютную и безоговорочную однозначность определения (= применения) термина, то наука, претендующая на строгое определение универсально-логических категорий, с этой «двусмысленностью» термина «общее» в живом языке счеты так или иначе свести обязана — хотя бы для того, чтобы не быть неверно понятой с самого же начала разговора об «общем» и «всеобщем».

От этого факта можно, конечно, и отмахнуться, просто приняв за исходное одно из противоположных значений, а другое посчитав за незаконное, списав его на счет «ненаучности» естественного языка. Но тогда для этого «незаконного» значения придется придумывать другой термин, другой «знак», а затем уже выяснять отношение этого нового знака к термину «общее»,— т. е. восстанавливать — лишь в другом вербальном оформлении — прежнюю проблему.

Допустим, что под словом «общее» мы полюбовно договорились иметь в виду лишь то абстрактно-одинаковое, то тождественное, то «инвариантное», что можно выявить в составе двух (или более) чувственно созерцаемых единичных «фактов» («внеязыковых фактов»). Допустим, далее, что мы договорились не употреблять (и не иметь в виду) того значения слова, которое оно имеет в составе выражений «общее поле», «общий предок», «общий друг (враг)» и т. д. и т. п., где это слово явно применено в качестве определения единичного предмета (индивида), существующего — и мыслимого — вне и независимо от тех индивидов, для которых он выступает как нечто «общее».

Допустим, далее, что мы исключили из «научного языка» и все выражения типа «Жучка есть собака», «логика есть наука», где общее (в узаконенном нами смысле) также выступает в качестве непосредственного определения единичной (особенной) вещи, предмета, данного в созерцании (в «переживании», в представлении и т. д.— лишь бы не в языке), и будем впредь употреблять те громоздкие словесные конструкции, которые для подобных случаев изобрела «логика отношений». Тогда как будто все трудности, связанные с вопросом об отношении «общего» к «единичному», из нашего языка исчезнут, выражены в этом языке не будут. Но и только. Все они сохранятся и вновь предстанут в ином одеянии, как трудности, связанные с отношением «языка вообще» — к «внеязыковым» фактам, не сделавшись от этого более легкими и разрешимыми... А потом снова выразятся и в «языке», старающемся выразить «внеязыковые факты».

Не будем подробно анализировать те бесконечные и бесплодные попытки разрешить логическую проблему определения «общего» на пути подмены этой проблемы вопросом о технике выражения в «языке» «внеязыковых фактов» — о технике, которая якобы способна избавить интеллект от всех трудностей, связанных с отношением «общего» к «единично-

му», к «индивидуальному», от «двусмысленностей» и «неоднозначностей» естественного языка. Взаимные пререкания и опровержения, к которым сводится вся долгая и довольно бесславная история неопозитивизма — этой запоздалой попытки реставрировать номинализм со всей его метафизикой (с толкованием предмета мышления как бескрайнего моря «атомарных фактов»), отрицающей (а на каком основании — неизвестно) объективную реальность общего и всеобщего,— достаточно наглядно доказали, что выхода на этом пути искать нечего.

«Естественный язык», во всяком случае, *реальность «общего» вне языка* не исключает, и потому «метафизика» Платона и Гегеля на нем выражается не менее корректно, чем ничуть не лучшая метафизика неопозитивизма. Естественный язык, по крайней мере, позволяет сформулировать ту проблему, которую «язык науки» тщетно старается исключить, изобразить как «невыразимую», но постоянно, окольными путями, возвращается к ней, только формулируя ее в неадекватной форме, переводя в план чистой психофизиологии или лингвистики — как проблему отношения словесного знака к его «значению», то бишь к совокупности индивидуальных — единожды данных и неповторимых — «переживаний», мимолетных «состояний» психофизиологии человеческого индивида.

В такой форме вопрос о существе «общего» («всеобщего») снимается — но это просто капитуляция перед ним, а вовсе не его решение. В реальной жизни (в том числе в жизни теоретика) и, стало быть, в выражающем эту жизнь — живом — языке проблема «всеобщего» и его отношения к индивидуальному отнюдь не исчезает.

Но тогда резонен вопрос — а нельзя ли отыскать нечто общее между двумя крайними — исключающими друг друга — значениями слова «общее», равно легализованными жизнью в живом языке,— отыскать основание факта дивергенции значений?

Согласно тому толкованию этого слова, которое узаконено в качестве «единственно правильного» формально-логической традицией, этого сделать нельзя,— нельзя выявить такой «общий признак», который входил бы в определение и того и другого значения термина «общее». Тем не менее ясно — в том числе и неопозитивистам, наиболее последовательным адептам этой традиции,— что в этом случае, как и во многих других, мы имеем дело со словами-родственниками, которые — подобно людям-родственникам,— хотя и не имеют между собой ничего общего, все же носят — с одинаковым правом — одно и то же фамильное имя...

Такое соотношение между терминами «естественного языка» зафиксировал Л. Витгенштейн в качестве достаточно типичного:

Черчилль-А имеет с Черчиллем-В фамильные сходства a, b, c; Черчилль-В разделяет с Черчиллем-С признаки b, c, d; у Черчилля-D уже всего-навсего один-единственный «общий» ему с Черчиллем-А признак, а Черчилль-Е с Черчиллем-А уже и одного не имеет — у них уже нет ничего общего, кроме имени.

И кроме общего предка — добавим мы.

В данном случае совершенно ясно, что образ этого общего предка, родоначальника, нельзя реконструировать путем абстрагирования тех — и только тех — «общих признаков», которые генетически сохранены всеми его потомками. Таких признаков тут просто нет. А общность имени — фиксирующая общность происхождения — налицо...

Та же ситуация и с самим термином «общее».

Изначальное значение этого слова тоже нельзя восстановить путем чисто формального соединения «признаков», объединяющих в одну семью, в один «род» все термины-потомки, ибо, продолжая аналогию, Черчилля-

Альфа пришлось бы представить как индивида, который был одновременно и брюнетом, и блондином (= не брюнетом), и верзилой, и карликом, и курносым, и горбоносым и т. д. и т. п.

Но тут аналогия, пожалуй, и кончается, ибо у истоков рода-фамилии всегда стоят две генетические линии, и Черчилль-Альфа не может быть повинен больше чем в пятидесяти процентах фамильных сходств в своих прямых потомках. В каких именно? Вот в чем вопрос, ответа на который чисто формальными средствами получить, вероятно, нельзя.

Положение с терминами-родственниками несколько иное. Предок тут, как правило, не умирает, а продолжает жить рядом со всеми своими потомками — как индивид наряду с другими индивидами, и вопрос сводится к тому, чтобы среди наличных особенных индивидов обнаружить того, кто родился раньше других, а потому мог породить всех остальных.

При этом — без участия второй, извне привходящей, генетической линии, на которую можно было бы свалить вину за появление несовместимых в одном лице «общих признаков» — признаков, стоящих друг к другу в отношении чистого логического отрицания.

В числе «признаков» этого «общего предка», продолжающего жить среди своих потомков, приходится предположить способность порождать нечто себе самому противоположное — способность порождать и верзилу (по отношению к себе) и, наоборот, карлика (опять же по отношению к себе). Логически это приводит к выводу, что «общий предок» вполне может быть представлен как индивид среднего роста, с прямым носом и пепельно-серыми волосами, т. е. «совмещать» в себе — хотя бы в потенции — противоположные определения, содержать в себе — как бы в состоянии раствора или смеси — и то, и другое, прямо противоположное...

Так, серый цвет вполне можно представить себе в качестве смеси черного с белым, т. е. в качестве и белого и черного одновременно, в одном лице, и притом в одно и то же время.

Ничего не совместимого со «здравым смыслом», который неопозитивисты любят приглашать к себе в союзники против диалектической логики, тут нет.

Между тем это и есть пункт, в котором обозначаются две несовместимые позиции в логике, в том числе и в понимании «общего» («всеобщего»),— позиция диалектики и законченно-формальное понимание проблемы «общего», не желающее впускать в логику идею развития, органически — и по существу, и по происхождению — связанную с понятием *субстанции, т. е. принципа генетической общности явлений,* представляющихся на первый взгляд совершенно разнородными (поскольку абстрактно-общих «признаков» между ними обнаружить не удается). Враждебное — чтобы не сказать раздраженно-злобное — отношение лидеров неопозитивизма к этой почтенной категории объясняется именно этим обстоятельством.

Гегель, во всяком случае, видел именно тут пункт расхождения, развилок путей диалектического (по его терминологии — «спекулятивного») и чисто формального мышления. Именно в понимании этого обстоятельства он усматривал глубокое и широкое преимущество ума Аристотеля перед умом тех его наследников в области логики, которые мнили и мнят себя единственно законными потомками Аристотеля в области логики, а линию Спинозы — Гегеля — Маркса объявляют незаконной...

«Что же касается точнее отношения *между этими тремя душами* (так их можно называть, причем, однако, их все же неправильно отделяют друг от друга), то Аристотель делает касательно этого совершенно правильное замечание, что мы не должны искать души, которая была бы тем, что со-

ставило бы *общее* всем трем душам, и не соответствовала бы ни одной из этих душ, в какой бы то ни было определенной и простой форме. Это — глубокое замечание, и *этим отличается подлинно спекулятивное мышление от чисто формального логического мышления* (курсив наш.— *Э. И.*).

Среди фигур точно так же только треугольник и другие определенные фигуры, как, например, квадрат, параллелограмм и т. д., представляют собой нечто действительное, ибо общее в них, всеобщая фигура (точнее — «фигура вообще».— *Э. И.*), есть пустое создание мысли, есть лишь абстракция. Напротив, треугольник есть первая фигура, истинно всеобщее, которое встречается также и в четырехугольнике и т. д., как сведенная к простейшей определенности фигура. Таким образом, с одной стороны, треугольник стоит наряду с квадратом, пятиугольником и т. д., но, с другой стороны,— в этом сказывается великий ум Аристотеля — он есть подлинно всеобщая фигура (точнее — «фигура вообще».— *Э. И.*).

...Аристотель, таким образом, хочет сказать следующее: пустым всеобщим является то, что само не существует, или само не есть вид. На деле всякое всеобщее реально как особенное, единичное, как сущее для другого. Но вышеуказанное всеобщее так реально, что оно само без дальнейшего изменения есть свой первый вид. В своем дальнейшем развитии оно принадлежит не этой ступени, а высшей» [1].

Если взглянуть с этой точки зрения на проблему определения «общего вообще», как универсальной (логической) категории, как на проблему теоретической реконструкции «общего предка» семьи родственных значений, не имеющих как будто ничего общего, то появляется некоторая надежда ее решить.

Формально-логическая установка, ориентирующая на отыскание абстрактно-общего всем единичным представителям одного (и называемого одним и тем же именем) «рода», в данном случае капитулирует. «Всеобщего» в ее смысле тут обнаружить нельзя — и нельзя по той причине, что такового здесь действительно нет. Нет в виде актуально-общего всем индивидам «признака», определения, в виде сходства или тождества, свойственного каждому из них, взятому порознь.

Разумеется, при наличии известной лингвистической ловкости такое «тождество» можно найти везде, но это тождество и будет иметь всего-навсего номинальное значение.

Что «общего» у читателя с книгой? То, что и то и другое принадлежит трехмерному евклидову пространству? То, что в состав и того и другого входят углерод, кислород, водород и т. д.?

Что «общего» у работодателя и работополучателя? У потребления и производства?

Совершенно ясно, что конкретно-эмпирически-очевидное существо их связи, объединяющей различные явления (индивиды) в некоторое «одно», в общее «множество», полагается и выражается отнюдь не в абстрактно-общем для них признаке, не в том определении, которое одинаково свойственно и тому и другому. Это единство (или «общность») создается скорее тем «признаком», которым один индивид обладает, а другой — нет. И это *отсутствие известного признака привязывает одного индивида к другому гораздо крепче, чем одинаковое наличие его у обоих...*

Два абсолютно одинаковых индивида, каждый из коих обладает тем же самым набором знаний, привычек, склонностей и т. д., были бы друг для друга абсолютно неинтересны, не нужны. Им было бы друг с другом просто смертельно скучно. Это было бы попросту удвоенное одиночество.

---

[1] *Гегель*. Соч. Т. 10. С. 284—285.

Один остроумный человек, разъясняя своему молодому другу азы диалектической логики, посоветовал ему задаться вопросом — что именно привлекает этого молодого человека в его невесте, в чем именно заключаются узы их «общности»?..

Речь тут идет, разумеется, не только и не столько об индивидуальностях, но и вообще об особенных (и в своей особенности — типичных) предметах, входящих в один — общий им «род» *не номинально, а по существу дела.* Скажем, о производстве и потреблении.

С этим и связано самое общее, самое абстрактное (и в силу этого пока небогатое определениями) понимание «всеобщего» в диалектике. Это — не то многократно повторенное в каждом отдельно взятом единичном предмете «сходство», которое представляется в виде «общего признака» и фиксируется «знаком».

Это прежде всего — та закономерная связь двух (или более) особенных индивидов, которая превращает их в моменты одного и того же конкретного, реального — а отнюдь не только номинального — единства, которое гораздо резоннее представлять в виде некоторой совокупности различных особенных моментов, нежели как неопределенное «множество» безразличных друг к другу «единиц» («атомарных фактов» и т. п.). *Всеобщее выступает тут как закон или принцип связи* таких деталей в составе некоторого целого, «тотальности», как предпочитал выражаться вслед за Гегелем К. Маркс. *Здесь требуется не абстракция, а анализ.*

Задача, разрешить которую путем отыскания «сходств» — абстрактно-общих «всем» деталям характеристик — надеяться, конечно, нельзя, попытка это делать была бы, очевидно, столь же безнадежной, как и намерение разобраться в устройстве и принципах работы радиоприемника на пути отыскания того «общего», что трансформатор имеет с резистором, конденсатор — с диффузором громкоговорителя, а все они, вместе взятые,— с переключателем диапазонов...

Если возвратиться отсюда к вопросу о генетической общности тех различных (и противоположных) значений, которые термин «общее» обрел в эволюции живого языка и выражаемого языком сознания, то вопрос, видимо, сводится к тому, чтобы распознать среди них то, которое можно с уверенностью посчитать за значение-родоначальника, а затем проследить — почему и как это исходное, первое по времени и непосредственно-простое по существу значение расширилось настолько, что стало охватывать и нечто противоположное, нечто такое, что поначалу вовсе не имелось в виду.

Поскольку наших далеких предков трудно заподозрить в склонности к изобретению «абстрактных объектов» и «конструктов», исходным, видимо, логичнее считать то значение, которое термин «общее» и до сих пор сохранил в составе выражений типа «общий предок» или «общее поле». И в пользу этого свидетельствуют и филологические изыскания.

К. Маркс с удовлетворением констатировал:

«Но что сказал бы старик Гегель, если бы узнал на том свете, что *общее* [*Allgemeine*] означает у германцев и скандинавских народов не что иное, как общинную землю, а *частное* [*Sundre, Besondre*] — не что иное, как выделившуюся из этой общинной земли частную собственность [*Sondereigen*] »[1].

Само собой понятно, что если иметь в виду этот, изначально простой, подлинно всеобщий, как сказал бы Гегель,— смысл слов, то в представлении, согласно которому «общее» («всеобщее») предшествует и по суще-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 32. С. 45.

ству и по времени «единичному», отдельному, частному, обособленному, нельзя обнаружить и намека на ту рафинированную мистику, в цвет которой окрашено это представление у неоплатоников и в христианской средневековой схоластике, где «всеобщее» сделалось синонимом «мысли», с самого начала рассматриваемой как слово, как «логос», как нечто бестелесное, спиритуализованное, чисто духовное. Напротив, «всеобщее» — в его первоначально-всеобщем смысле — отчетливо выступает в сознании — а потому и в выражающем его языке — как синоним вполне телесной субстанции, в образе воды, огня, крохотных однородных частичек («неделимых») и т. д. и т. п. Представление это можно посчитать наивным (хотя оно на деле далеко не столь уж наивно), грубо чувственным, «слишком материалистическим», но мистики тут нет даже в тенденции, даже и в помине...

Совершенно несуразным выглядит в свете этого соображения и то обвинение, которое постоянно выдвигают против материализма его противники,— обвинение в замаскированном «платонизме», который будто бы имманентно связан с тезисом об объективной реальности «всеобщего». Разумеется, если с самого начала принимать (а почему — неизвестно) взгляд, согласно которому «всеобщее» есть мысль и только мысль, то «криптоплатониками» окажутся не только Маркс и Спиноза, но и Фалес с Демокритом.

Отождествление «всеобщего» с «мыслью» — этот исходный тезис всякой системы философского идеализма, безразлично, принадлежит ли она к «эмпирическому» или к сугубо рационалистическому его крылу,— приходится расценить, однако, как совершенно бездоказательно принятую аксиому, как чистейший предрассудок, унаследованный от средневековья. Живучесть этого предрассудка не случайна. Связана она с той действительно огромной ролью, которую в становлении духовной культуры играло и играет слово и словесная «экспликация» мысли. Благодаря этой роли и возникает иллюзия, будто «всеобщее» имеет свое наличное бытие (свою реальность) только и исключительно в виде «логоса», в виде значения слова, термина, знака языка. Поскольку философское сознание, специально рефлектирующее по поводу «всеобщего», с самого начала имеет дело со «всеобщим» в его вербальном выражении, в его словесном бытии, догма и тождество «всеобщего» и «смысла (значения) слова» и начинает казаться ему естественной предпосылкой и почвой, на которой оно стоит, воздухом, которым оно дышит,— чем-то «самоочевидным».

Однако из того факта, что специально-философская рефлексия имеет дело со «всеобщим» с самого начала в его вербальном бытии, отнюдь не следует еще, что здесь можно ставить знак равенства.

Заметим попутно, что предрассудок этот, почитаемый за абсолютную истину современным неопозитивизмом, казался таковой же и столь нелюбезному неопозитивистам Гегелю. Гегель тоже искренне полагал, что материализм в качестве философской системы принципиально невозможен по той причине, что «философия — это наука о всеобщем, а всеобщее есть мысль»,— именно мысль, и только мысль, и не может быть ничем иным... Правда, у Гегеля было то огромное преимущество перед позднейшими адептами этого предрассудка, что он прекрасно понимал одну простую до банальности истину, а именно что «мысль» (мышление) выражается (осуществляется, опредмечивается, эксплицируется) не только в слове, не только в цепочках «высказываний», но и в поступках, в деяниях человека, а стало быть, и в результатах этих деяний, в том числе в вещах, созданных трудом человека, его целенаправленной — т. е. разумной — деятельностью. Поэтому-то «формы мышления» и могут быть, по Гегелю,

обнаружены и расследованы в составе разумной деятельности человека, в каком бы материале эта деятельность ни выполнялась, в какой бы форме она ни «эксплицировалась». В соответствии с этим «логос» и понимается у Гегеля как форма, схема и смысл и «речи», и «сути дела» (Sage und Sache), и «былины», и «были», а не только как схема говорения, не только как схема построения цепочек слов, высказываний и формальных преобразований этих высказываний, как до сих пор утверждают неопозитивисты...

Основательно подорвав престиж предрассудка, состоящего в отождествлении мышления (= всеобщего) с речью (внутренней или внешней), Гегель, однако же, окольным путем возвращается к нему в плен, поскольку считает слово если и не единственной формой «наличного бытия мысли», то все же сохраняет за ним значение первой — и во времени и по существу — формы ее «наличного бытия». Мыслящий дух просыпается, согласно его концепции, сначала как «наименовывающая сила». И у Гегеля «вначале было слово», и слово было абсолютный дух, а уже потом, после того как мышление осознало себя в слове и через слово, оно переходит к «воплощению себя» в орудиях труда, в политических событиях, в возведении храмов и фабрик, в сочинении конституций и в прочих «внешних» акциях.

Слово и тут оказывается в итоге и первой ипостасью «всеобщего», и его последней, завершающей все циклы его «воплощения», явленностью, абсолютное мышление окончательно осознает себя в трактате по логике.

Практически-предметная же жизнь рода человеческого в этой схеме предстает как «середина», как «средний термин», как опосредующее звено цикла, со слова начинающегося и в слове же кончающегося. Отождествление «всеобщего» со словом происходит и тут, хотя и не таким прямым и грубым способом, как у апостола Иоанна * или у Карнапа. Гегель — и это вообще для него характерно — сначала разрушает старый предрассудок, а потом восстанавливает его во всех правах с помощью хитроумнейшего диалектического аппарата.

То радикально-материалистическое переосмысление достижений гегелевской логики (диалектики), которое осуществили Маркс, Энгельс и Ленин, связано с утверждением объективной реальности «всеобщего», но отнюдь не в смысле Платона и Гегеля, отождествляющих это всеобщее с «мыслью», существующей якобы до, вне и совершенно независимо от человека и человечества и обретающей самостоятельное «бытие» только в слове, а в самом прямом и строгом смысле. В смысле закономерной связи материальных явлений, в смысле закона их сцепления в составе некоторого — каждый раз конкретно очерченного — целого, в составе саморазвивающейся «тотальности», все компоненты которой «родственны» по существу дела, и не в силу того, что «все» они обладают одним и тем же одинаковым — «признаком», а в силу *единства генезиса,* в силу того, что все они имеют одного и того же «общего предка», или, выражаясь точнее, возникли в качестве многообразных модификаций одной и той же «субстанции», имеющей вполне материальный (т. е. независимый от мысли и слова) характер.

Поэтому явления «одного и того же рода» — однородные явления — отнюдь не непременно обладают «фамильным сходством», как единственным основанием для зачисления в «один род». «Всеобщее» в них внешним образом может выражаться столь же хорошо и в виде различий, даже противоположностей, делающих эти особенные явления дополняющими друг друга компонентами «целого», некоторого вполне реального «ансамбля», некоторой «органической тотальности», а не аморфного «мно-

жества» единиц, зачисленных в это множество на основании более или менее случайного для каждой из них «признака», «сходства», формального «тождества», не имеющего никакого отношения к ее специфической природе, к ее особенности, к ее индивидуальности.

С другой же стороны, то «всеобщее», которое обнаруживает себя именно в особенностях, в индивидуальных характеристиках всех без исключения компонентов «целого», в каждом из однородных явлений, и само по себе «реально как особенное», как существующее наряду с другими — производными от него — «особенными» индивидами. В этом нет ровно ничего мистического — отец часто очень долго живет рядом со своими сыновьями. А если его в наличии и нет, то он, разумеется, когда-то был, т. е. в категории «наличного бытия» непременно должен мыслиться. Так, генетически понимаемое «всеобщее» существует, само собой понятно, вовсе не только в эфире абстракции, не только в стихии слова и мысли, и его существование вовсе не упраздняет и не умаляет реальности его модификаций, производных и зависимых от него особенных индивидов.

В марксовском анализе капитала кратко обрисованное нами понятие «всеобщего» играет важнейшую методологическую роль.

«Капитал, поскольку мы рассматриваем его здесь как такое отношение, которое надлежит отличать от стоимости и денег, есть *капитал вообще*, т. е. совокупность тех определений, которые отличают стоимость как капитал от нее же как простой стоимости или денег. Стоимость, деньги, обращение... цены и т. д. предполагаются данными, равно как и труд и т. д. Но мы не имеем еще здесь дела ни с какой-нибудь *особой* формой капитала, ни с *отдельным капиталом,* отличающимся от других отдельных капиталов, и т. д. Мы присутствуем при процессе его возникновения. Этот диалектический процесс возникновения капитала есть лишь идеальное выражение того действительного движения, в котором возникает капитал. Позднейшие отношения надлежит рассматривать как развитие этого зародыша. Необходимо, однако, фиксировать ту определенную форму, в которой капитал выступает в том или ином *конкретном* пункте. Иначе получится путаница» [1].

Здесь отчетливо зафиксировано то же самое отношение между «стоимостью» и «капиталом», которое Гегель в приведенной нами выше выдержке обнаруживает между треугольником и квадратом, пятиугольником и т. д., и притом в двояком смысле.

Во-первых, понятие «стоимости вообще» ни в коем случае не определяется здесь через совокупность тех абстрактно-общих «признаков», которые можно при желании обнаружить в составе «всех» особенных видов стоимости (т. е. и товара, и рабочей силы, и капитала, и ренты, и процента и т. д. и т. п.), а добывается путем строжайшего анализа одного-единственного, вполне «специфического» отношения, могущего существовать (и действительно существовавшего и существующего) между людьми,— отношения прямого обмена одного товара на другой товар, уравнения «1 сюртук = 10 метрам холста»...

В анализе этой — сведенной к его простейшей форме — стоимостной реальности и выявляются те всеобщие определения «стоимости вообще», которые потом, на более высоких ступенях развития и его анализа, встречаются (воспроизводятся) как абстрактно-всеобщие определения и денег, и рабочей силы, и капитала. Путем же прямого отвлечения от всех этих «особенных форм» стоимостного отношения (в качестве «общего» между ними всеми) эти определения высчитать невозможно.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. I. С. 263—264.

Во-вторых, если речь идет о «специфическом определении капитала вообще», то и тут, как специально отмечает Маркс, следует считаться со следующим принципиальным обстоятельством, которое «имеет характер более логический, чем экономический» [1].

«...Капитал вообще сам обладает *реальным* существованием, *отличным* от особенных, реальных капиталов. Это признано обычной политической экономией, хотя и не *понято* ею, и образует весьма важный момент ее учения о выравнивании [прибылей] и т. д. Например, капитал в этой *всеобщей форме*, хотя он и принадлежит отдельным капиталистам, образует, в своей *элементарной форме* капитала, тот капитал, который накопляется в банках или распределяется посредством банков, тот капитал, который, как говорит Рикардо, распределяется достойным удивления образом в соответствии с потребностями производства. Он, этот капитал в его всеобщей форме, образует также, посредством займов и т. д., некий общий уровень для различных стран. Поэтому если, например, для капитала вообще законом является то, что для увеличения своей стоимости он должен полагать себя двояко и в этой двоякой форме должен двояким образом увеличивать свою стоимость, то, скажем, капитал некоторой особенной нации, являющейся, в противоположность другой нации, представителем капитала *par exellence* (по преимуществу, в истинном значении слова.— *Ред*), должен даваться взаймы третьей нации, чтобы иметь возможность увеличивать свою стоимость. Двоякое полагание, отношение к самому себе как к чему-то чуждому в этом случае становится чертовски реальным. Поэтому общее (Allgemeine.— *Авт.*), являясь, с одной стороны, всего лишь *мыслимой* differentia specifica, вместе с тем представляет собой некоторую *особенную* реальную форму наряду с формой особенного и единичного» [2].

«Так обстоит дело и в алгебре,— продолжает Маркс.— Например, a, b, c представляют собой числа вообще, в общем виде; но, кроме того, это — целые числа в противоположность числам a/b, b/c, c/a, b/a и т. д., которые, однако, предполагают эти целые числа как всеобщие элементы» [3].

Разумеется, аналогия — как всякая аналогия — не доказательство «всеобщности» логического отношения. Она в данном случае лишь наглядно иллюстрирует уже изложенную мысль. Но и тут ею можно воспользоваться, чтобы напомнить о важном оттенке диалектического понимания «всеобщности». «Всеобщим» в данном случае выступает опять-таки совершенно определенное, хотя и в общей форме, число — a, b, c. Оно-то и есть «число вообще», как число в его элементарной форме, как любое число, «сведенное к его простейшей определенности» — но без окончательной утраты определенности — «особенности», в то время как формальное понимание «числа вообще», не имеющего «наличного бытия» в виде особенного вида чисел, есть лишь название, а не понятие, в котором «всеобщее» выражено в его «специфической природе»...

Правда, в математике, где, в силу специфики ее абстракций, «абстрактно-всеобщее» совпадает с «конкретно-всеобщим», «число вообще» (т. е. a, b, c и т. д.) получается и в том случае, если произвести формальную операцию отвлечения (извлечения) «одинаково» между всеми видами чисел; «a, b, c и т. д. входят в состав других видов чисел — как в приведенном примере — именно в виде a, b, c и т. д., т. е. именно как «кирпичики», как «атомы» своего рода, сами по себе остающиеся теми же самыми, незави-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. I. С. 437.
[2] Там же.
[3] Там же.

симо от того, в состав какого другого знакового образования они войдут. За пределами алгебры, однако, дело обстоит не так просто, и «всеобщее» вовсе не обязательно присутствует в своих модификациях (в своих собственных развитых формах) в том же самом виде, что и в элементарном, простейшем случае. (Впрочем, это происходит уже и в самой математике: треугольник, как «фигура вообще», в квадрате или пятиугольнике, как таковая, не сохраняется, не дана в наличии и в созерцании, хотя и может быть выявлена в их составе анализом. Анализом, а не абстракцией, лишь обособляющей наличный — и потому данный в созерцании — «общий признак»...)

Эту ситуацию — ситуацию диалектического отношения между «всеобщим» и особенным, индивидуальным,— в силу которой «всеобщее» принципиально невозможно выявить в составе особенных индивидов путем формальной абстракции (путем выявления одинакового, тождественного в них), нагляднее всего можно продемонстрировать на примере теоретических трудностей, связанных с понятием «человек», с определением «сущности человека», с отысканием его «специфического родового определения».

Трудности этого рода остроумно обрисованы в известном романе-памфлете Веркора «Люди или животные?» (*Vercors*. Les animaux dénaturés P. 1952). В дебрях тропического леса обнаружено сообщество странных существ. По одним критериям, бытующим в современной антропологии, это — человекообразные обезьяны, по другим — первобытные люди. Ясно одно — это своеобразная, ранее не наблюдавшаяся переходная форма от животного, чисто биологического мира к миру социальному, человеческому. Возникает вопрос — перешагнули «тропи» (так назвал автор придуманное им стадо-племя) или еще не успели перешагнуть ту трудноуловимую, но имеющую принципиальное значение границу, отделяющую человека от животного?

Вопрос на первый взгляд чисто академический, могущий волновать, казалось бы, лишь специалиста-биолога или антрополога. Однако очень скоро обнаруживается, что вопрос этот тысячами нитей связан с фундаментальными проблемами нашего века в их правовом, этическом, политическом и философско-мировоззренческом выражении. Герой романа сознательно, с обдуманным намерением, умертвил одно из существ. Если «тропи» — люди, он — убийца. Если животные — состава преступления нет. Тем же вопросом мучается старик-священник. Если «тропи» — люди, он обязан спасать их души, подвергать обряду крещения. Если «тропи» — животные, он рискует повторить грех святого Маэля, крестившего по ошибке пингвинов и тем наделавшего много хлопот небесам *. Сюда же вмешивается корыстный интерес промышленной компании, сразу же усмотревшей в «тропи» идеал рабочей силы. Легко поддающееся любой дрессировке животное, не знающее и не могущее знать ни профсоюзов, ни классовой борьбы, ни потребностей, превышающих физиологические,— что может быть лучше с точки зрения бизнеса?

Спор о природе «тропи» вовлекает в свою орбиту сотни людей, десятки доктрин и теорий, ширится и запутывается, перерастая в дискуссию о совсем иных вещах и ценностях. Герои романа вынуждены задуматься над критерием, на основе которого можно было бы решить вопрос категорически и однозначно. Оказывается, что сделать это не так-то просто.

Если отдать предпочтение одному «признаку человека», то «тропи» попадают в категорию людей, если другому — не попадают. Не помогает и апелляция к «совокупности» таких признаков, ибо тогда возникает вопрос о количестве таковых. Увеличивая число признаков, которыми до сих

пор определяли «человека», вводя в них такой, которым «тропи» от до сих пор известных людей отличаются, этих «тропи» автоматически оставляют за пределами человеческого рода. Сужая число таких признаков, оставляя лишь те, которыми обладают и ранее известные люди и «тропи», получают определение, согласно которому «тропи» надлежит зачислить в человеческую семью со всеми вытекающими отсюда правами. Мысль попадает в заколдованный круг — чтобы определить природу «тропи», надо предварительно четко очертить определение природы человека. Но сделать это нельзя, не решив предварительно и заранее, следует ли при этом учитывать «тропи» как разновидность homo sapiens или нет?

Мало того, спор сразу же разгорается и по поводу каждого из «общих признаков», которыми до сих пор характеризовали человека. Что понимать под «мышлением»? Что понимать под «языком» и «речью»? В одном смысле мышлением и речью обладают и животные, в другом — лишь человек. По поводу каждого из человеческих свойств начинается тот же самый спор, что и по поводу определения «человека». Конца спорам не видно, разногласия и пререкания достигают сфер самых общих и принципиальных философских, этических и гносеологических понятий и там разгораются с новой силой и ожесточением...

Да ведь и с законными людьми дело обстоит не так уж просто. Разве все люди живут и поступают «по-человечески»? Часто хуже зверей... *Спор поэтому оборачивается дискуссией по поводу того, какой способ* жизнедеятельности считать «подлинно человеческим», а какой — нет.

Все попытки выявить этот «общий и существенно общий признак», на основании коего можно было бы безошибочно отличать человека от животного, от «не-человека», снова и снова упираются в старинную логическую трудность. Такой «общий признак» можно отвлечь от «всех» индивидов данного «рода» только в том случае, если предварительно четко очерчено «множество», составляющее данный «род». Но сделать этого нельзя, не имея уже заранее общего критерия выделения такого «множества», т. е. того самого «общего признака», который хотят найти. Горячую воду можно отличить от ледяной. Но как быть с теплой? Один камень не составляет «кучи», два — также. Сколько же камней требуется для «кучи»? Где тот рубеж, на котором лысеющий человек становится лысым? Существует ли тут вообще четкая граница? Или же всякая граница, всякая определенность — это лишь воображаемая линия, проводимая исключительно для нужд искусственной классификации? В таком случае где ее провести? «Она пройдет там, где ее захотят провести сильные мира сего»,— с унынием констатируют герои романа. И в самом деле, субъективно-идеалистические теории мышления передают решение подобного рода вопросов «сильным мира сего». Голос «сильных» и становится критерием истины, а их воля — «всеобщей» волей, под титулом которой отчетливо проступает произвол и даже индивидуально-корыстный интерес...

Убедившись на практике, что «общий и существенный признак», определяющий специфическое отличие рода человеческого, конкретно-всеобщее определение «человека» и «человеческого» в людях, найти не так просто, как казалось им сначала, герои романа ищут решения в философских и социологических концепциях. Но где критерий истинности этих последних? Каждая претендует на всеобщее значение, на монополию обладания всеобщим понятием, и «общего» — согласия — между ними нет.

Роман кончается большим знаком вопроса, и его герой оказывается в незавидном положении буриданова осла: слева — марксистское понимание «всеобщего» в человеке, справа — христианское, два исключающие друг друга понимания этого «всеобщего». Не решаясь принять ни то, ни

другое, герой Веркора — вместе с автором — хотел бы найти то третье, в котором были бы примирены оба учения,— найти «общее» между ними, т. е. «подлинное» понимание «всеобщего».

«Каждый человек — прежде всего человек, а уж потом — последователь Платона, Христа или Маркса,— пишет Веркор в послесловии к русскому изданию книги.— По-моему, в настоящий момент гораздо важнее показать, как, исходя из такого критерия, могут найтись точки соприкосновения между марксизмом и христианством, нежели подчеркивать их расхождения». Что же, с чисто политической точки зрения это, может быть, и верно, но снимается ли этим теоретическая проблема?

Совершенно верно, «сущность человека» — всеобщее в человеке — никак не заключается в приверженности той или иной доктрине, будь то доктрина автора «Капитала» или автора Нагорной проповеди. Но в чем же? В том, что «человек есть прежде всего человек». Вот и весь ответ, который смог Веркор противопоставить «одностороннему взгляду» марксистов, исходящих «из реальных отношений людей в процессе материального производства». Но ведь такой ответ снова возвратил нас к началу романа, к исходному пункту всех споров о том, что же такое «человек»,— к простому названию предмета спора. Чтобы сдвинуться с места, с тавтологии, придется все опять начинать сначала...

Однако из истории с «тропи» вытекает и еще один немаловажный вывод, которого Веркор по разным причинам не делает: ни к чему иному, кроме тавтологии, и не может привести та логика, с помощью которой герои романа пытаются решить вопрос — найти всеобщее определение «человека» на пути отвлечения того «общего», которым обладает каждый единичный представитель рода человеческого, каждый индивид. Очевидно, логика, исходящая из такого представления о «всеобщем», в данном случае из тупика вывести мысль не сможет, и понятие «человека вообще» остается чем-то для нее неуловимым. История философской и социологической мысли доказывает это обстоятельство не менее наглядно, чем обрисованные выше злоключения героев романа Веркора.

Очевидно, что любая попытка отыскать абстрактно-общий признак, одинаково характеризующий и Христа и Нерона, и Моцарта и Геббельса, и охотника-кроманьонца и Сократа, и Ксантиппу и Аристотеля и т. д. и т. п., ничего познавательно-ценного в себе не заключает, не ведет ни к чему, кроме предельно тощей абстракции, никак существа дела не выражающей.

И единственный, насколько нам известно, выход из этой ситуации был найден Марксом, опиравшимся на более совершенную логику, на более серьезное и конкретное понимание проблемы «всеобщего».

«...Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»,— сжато-афористически формулирует свое понимание Маркс в известных «Тезисах о Фейербахе» [1].

Здесь отчетливо прочитывается не только социологический, но и логический принцип мышления Маркса. В переводе на язык логики это значит: всеобщие определения, выражающие сущность рода — будь то род человеческий или любой иной,— бесполезно искать в ряду тех абстрактно-общих «признаков», которыми обладает каждый отдельно взятый представитель этого рода.

«Сущность» человеческой природы вообще — а тем самым и реальную общечеловеческую природу каждого отдельного человека — можно выявить только через научно-критический анализ «всей совокупности»,

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 3.

«всего ансамбля» социально-исторических отношений человека к человеку, через конкретное исследование и понимание тех закономерностей, в русле которых в действительности протекал и протекает процесс рождения и эволюции как человеческого общества в целом, так и отдельного индивида.

Отдельный индивид лишь постольку является «человеком» в точном и строгом смысле слова, поскольку он реализует — и именно своей индивидуальностью — ту или иную совокупность исторически развившихся способностей (специально-человеческих способов жизнедеятельности), тот или иной фрагмент до и независимо от него оформившейся культуры, усваиваемой им в процессе воспитания («становления человеком»). С этой точки зрения человеческую личность можно по праву рассматривать как единичное воплощение культуры, т. е. «всеобщего» в человеке. Всеобщая «сущность человека» поэтому реальна только как культура, как исторически складывающаяся и эволюционирующая совокупность всех специально-человеческих форм жизнедеятельности, как их полный «ансамбль». Так понимаемая «всеобщность» представляет собою вовсе не некую родовую «одинаковость» индивидов, а реальность, внутри себя многократно и многообразно расчлененную на «особенные» («отдельные») сферы, взаимно друг друга дополняющие, друг от друга, по существу, зависящие и потому сцепленные воедино узами общности происхождения не менее прочно и не менее гибко, чем органы тела биологической особи, развившиеся из одной и той же яйцеклетки.

Иначе говоря, теоретически-логическое определение «всеобщего в человеке» — конкретной всеобщности человеческого существования — может с этой точки зрения состоять единственно в раскрытии той необходимости, с которой развиваются друг из друга и во взаимодействии друг с другом многообразные формы специально-человеческой жизнедеятельности, общественно-человеческие способности и соответствующие им потребности.

Если же говорить о «наиболее общей» дефиниции человеческого в человеке, то задача опять-таки не может состоять в отвлечении формальной одинаковости, «абстракта, присущего каждому отдельному индивиду, а только в установлении той реальной — а потому и особенной — формы человеческой жизнедеятельности, которая и исторически и по существу дела является всеобщей основой и условием возникновения всех остальных.

В полном согласии с данными антропологии, этнографии и археологии материалистическое понимание «сущности человека» усматривает эту «всеобщую» форму человеческого существования в труде, в непосредственном преобразовании природы (как внешней, так и своей собственной), которое производит общественный человек с помощью им же самим созданных орудий.

Поэтому-то К. Маркс с такой симпатией и относится к знаменитому определению Франклина *, гласящему, что человек — это существо, производящее орудия труда.

Производящее орудия труда — и уже только потому существо мыслящее, говорящее, сочиняющее музыку, подчиняющееся моральным нормам и т. д. и т. п.

Определение «человека вообще» как «существа, производящего орудия труда», и является характернейшим примером, на котором нагляднее всего проступает марксистское понимание «всеобщего» как *конкретно-всеобщего,* а также его отношения к «особенному» и «единичному».

С точки зрения канонов старой, традиционной формальной логики это определение чересчур «конкретно», чтобы быть «всеобщим». Под него прямо не подведешь посредством простой формальной абстракции таких несомненных представителей рода человеческого, как Моцарт или Лев Толстой, Рафаэль или Кант.

Формально это определение относится только к узкому кругу индивидов — к рабочим машиностроительных заводов или мастерских. Даже рабочие, этих машин не производящие, а только ими пользующиеся, уже в рамки такого определения формально не войдут. Поэтому старая логика с ее пониманием «всеобщего» по праву расценит указанное определение не как «всеобщее», а как сугубо особенное определение, не как определение «человека вообще», а как определение частной профессии...

Тем не менее Франклин, по существу, прав, против суда этой логики, поскольку интуитивно, под давлением всей массы фактов и соображений, касающихся проблемы «человеческого в человеке», встает здесь на точку зрения логики более серьезной и глубокой — той самой логики, которая вызревала в течение столетий в лоне философии, в специально логических исследованиях Декарта и Спинозы, Лейбница и Канта, Фихте и Гегеля, а свое конкретно-научное приложение обрела в «Капитале», в теории прибавочной стоимости Маркса, в материалистическом понимании истории и современности.

«Всеобщее» в таком толковании вовсе не есть синоним «понятия», «мысли», каковым оно более или менее явственно выступает и у Платона, и у Гегеля, и у Фомы Аквината, и у Карнапа, имеющих дело со «всеобщим» лишь постольку, поскольку последнее уже получило свое выражение в сознании, а еще точнее — в слове, это сознание непосредственно выражающем.

«Всеобщее» («конкретно-всеобщее») противостоит чувственно-данному многообразию особенных индивидов прежде всего не в качестве умственного отвлечения, а в качестве их собственной субстанции, в качестве конкретной формы их взаимодействия. Как таковое, «всеобщее» и воплощает в себе, в своей конкретной определенности, «все богатство особенного и единичного», и не только как возможность, но и как необходимость развертывания — так сказать, «реальной экспликации» — простой формы в многообразно расчлененную действительность.

Именно поэтому «всеобщее» тут и не может пониматься как абстрактное тождество (сходство) множества явлений, служащее основанием для операции их подведения под одно название, под одно имя или термин,— необходимость саморазвертывания «всеобщего», энергия его самодвижения заключается в нем в виде «напряжения противоречия», внутреннего противоречия формы — «всеобщее» поэтому понимается как нечто, различенное и внутри себя на свои собственные особенные моменты, находящиеся друг к другу в отношении тождества противоположностей, т. е. их живого конкретного единства, связи перехода друг в друга.

Но это уже особая тема, выходящая за рамки определения «всеобщего как такового» в его диалектико-материалистическом понимании. Оставаясь в этих рамках, следует добавить, что такое понимание «всеобщего» и путей его научного осознания, его отражения в определениях понятия, вовсе не является монопольным достоянием философской диалектики. Наука — реальная наука в ее историческом развитии, в отличие от ее изображений в эпистемологических и «логических» конструкциях неопозитивистов — всегда более или менее последовательно исходит из сходного понимания «всеобщего». Часто — вопреки тем сознательным логическим установкам, которые исповедуют ее представители. Это обстоя-

тельство ясно прослеживается на истории понятия «стоимость» — всеобщей категории политэкономии.

Абстракция «стоимости вообще» — и слово, эту абстракцию фиксирующее,— столь же древняя, как и рыночные отношения. Греческое «аксия», немецкое «верт» и т. д. и т. п. не созданы Петти, Смитом и Рикардо. «Стоимостью», или «ценностью», любой купец и крестьянин всех времен именовали все то, что можно купить и продать, все, что чего-то «стоит». И если бы теоретики политической экономии пытались выработать понятие «стоимости вообще», руководствуясь теми рецептами, которые до сих пор предлагает науке чисто формальная, номиналистически ориентированная логика, то понятия они, разумеется, никогда бы так и не создали. Тут речь с самого начала шла вовсе не о выявлении того абстрактно-общего, того сходного, чем обладает каждый из тех предметов, которые ходячее словоупотребление давным-давно объединило в термине «стоимость» (в этом случае они просто привели бы в порядок те представления, которыми на этот счет располагал любой лавочник, и дело ограничилось бы простой «экспликацией» представлений лавочника о стоимости, простым педантичным перечислением «признаков» тех явлений, к которым приложимо слово «стоимость», и не более; вся затея свелась бы просто к прояснению границ применимости термина). Все дело, однако, в том, что классики политэкономии поставили вопрос совершенно иначе, поставили так, что ответом на него оказалось понятие, т. е. осознание реальной всеобщности. К. Маркс ясно показал существо их постановки вопроса.

Первый английский экономист, Вильям Петти, добывает понятие «стоимости» следующим рассуждением:

«Если одну унцию серебра можно добыть и доставить в Лондон из перуанских рудников с *такой же затратой времени,* какая необходима для производства одного бушеля хлеба, то первый из этих продуктов будет составлять естественную цену второго» [1].

Заметим попутно, что в этом рассуждении вообще отсутствует термин «стоимость» — речь идет о «естественной цене». Но мы присутствуем здесь именно при рождении фундаментального понятия всей последующей науки о производстве, распределении и накоплении «богатства», понятия «стоимости».

Понятие, поскольку это действительное понятие, а не просто выраженное в термине общее представление, выражает (отражает) и здесь — как в гегелевском примере с треугольником — такое реальное, данное в «опыте» явление, которое, будучи вполне «особенным» в ряду других «особенных», в то же время оказывается всеобщим, представляет стоимость «вообще».

Классики буржуазной политэкономии стихийно нащупали этот путь определения стоимости в ее общей форме. Однако задним числом, уже образовав это понятие, они пытались «верифицировать» его в согласии с канонами логики, опиравшейся на представления Джона Локка о мышлении и о «всеобщем», и это сразу же привело их к ряду парадоксов и антиномий. «Всеобщее», когда его пытаются «оправдать» через анализ таких его собственных особенных модификаций, как прибыль и капитал, не только не подтверждается, но и прямо опровергается ими, «противоречит» им.

Причину возникновения этих парадоксов, а потому и выход из них удалось установить лишь Марксу, и именно потому, что он руководствовался более глубокими — и именно диалектическими — представлениями о

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 26. Ч. I. С. 358.

природе «всеобщего» и его взаимоотношений с «особенным» и «единичным». «Реальность всеобщего в природе — это закон» (Ф. Энгельс), но закон в его реальности (это доказывает и современное естествознание, в частности физика микромира) не осуществляется как некоторое абстрактное правило, которому неукоснительно подчинялось бы движение каждой отдельно взятой единичной частицы, а только как тенденция, обнаруживающая себя в поведении некоторого более или менее сложного ансамбля единичных явлений — через «нарушение», через «отрицание» этого всеобщего в каждом отдельном (единичном) его проявлении. И мышлению волей-неволей приходится с этим обстоятельством считаться.

Всеобщие определения стоимости (закона стоимости) в «Капитале» Маркса вырабатываются в ходе анализа одной, и именно исторически первой и потому логически простейшей стоимостной конкретности — прямого обмена одного товара на другой товар, при строжайшем отвлечении от всех других особенных (развившихся на ее основе) форм — от денег, от прибыли, от ренты и т. д. Недостаток анализа стоимости у Д. Рикардо Маркс видит как раз в том, что тот при рассмотрении проблемы стоимости в ее общей форме «не может забыть прибыли». Потому-то абстракция Рикардо и оказывается неполной и — в силу этого — формальной.

Маркс же добывает решение проблемы в общей форме потому, что все позднейшие образования — и не только прибыль, но даже и деньги — предполагаются на этой ступени анализа еще не существующими. Анализируется только прямой, безденежный обмен. Сразу же видно, что такое возведение единичного во всеобщее принципиально отличается от акта простой формальной абстракции. Здесь вовсе не отбрасываются, как нечто «несущественное», особенности простой товарной формы, специфически отличающие ее от прибыли, ренты, процента и прочих особенных «видов» стоимости. Как раз наоборот — теоретическое выражение этих особенностей и совпадает с определением стоимости в ее общей форме. «Неполнота» же — и связанная с нею «формальность» абстракции Рикардо — состоит именно в том, что она образована, с одной стороны, при неспособности отвлечься от существования всех других — развитых — видов «стоимости» (в частности и в особенности прибыли), а с другой стороны, путем отвлечения от всех особенностей, в том числе и особенностей прямого товарного обмена. «Общее» тут и берется в итоге совершенно изолированно от «особого», «отдельного», перестает быть его теоретическим выражением...

Этим и отличается диалектическое понимание «всеобщего» от чисто формального.

Но не менее важно и отличие диалектико-материалистического его понимания от той интерпретации, которую получило «всеобщее» в идеалистической диалектике Гегеля. Это отличие важно четко обозначить по той причине, что в западной литературе по философии слишком часто ставят знак равенства между пониманием «всеобщего» у Гегеля и у Маркса — Ленина. Между тем совершенно очевидно, что ортодоксально-гегелевское толкование этой категории, несмотря на все его диалектические достоинства, в одном решающем и принципиальном пункте, а вовсе не в деталях смыкается с тем самым «метафизическим» взглядом, авторитет и влияние которого сам же Гегель так сильно подорвал. Особенно явственно это обнаруживается в конкретных применениях принципов гегелевской логики к анализу реальных земных проблем.

Дело в следующем. Когда Гегель поясняет свое — «спекулятивное» —

понимание «всеобщего» в противоположность «чисто формальному» на примере с геометрическими фигурами (толкуя треугольник как «фигуру вообще»), то на первый взгляд может показаться, что это понимание заключает в себе в готовом виде уже всю ту логическую схему, которая позволила Марксу справиться с проблемой всеобщего определения «стоимости», стоимости «как таковой». На первый взгляд дело действительно выглядит в этом примере так, что отличие «подлинной всеобщности» от пустого, чисто формального отвлечения Гегель видит в непосредственно-предметном его значении, в том, что «подлинно всеобщее» само существует в виде «особенного», в виде бытия «для другого», т. е. как эмпирически-наличная, во времени и пространстве (т. е. вне головы человека) данная и в созерцании воспринимаемая реальность.

На первый взгляд как будто так. Однако сам Гегель настойчиво предупреждает, что отношение между всеобщим, особенным и единичным ни в коем случае нельзя уподоблять отношению между математическими (в том числе геометрическими) образами и что такое уподобление имеет смысл лишь образной аналогии, столь же искажающей, сколь и проясняющей существо дела.

Геометрический образ, поясняющий логическое понятие («всеобщее») плох, по Гегелю, тем, что он слишком «обременен веществом чувственности» и потому — как и библейские мифы — представляет лишь известную аллегорию понятия, не более. Подлинное же «всеобщее», которое он толкует исключительно как Понятие с большой буквы, как чистую логическую категорию, следует мыслить уже совершенно очищенным от всех остатков «вещества чувственности», «чувственной материи», как рафинированно-бестелесную схему деятельности «духа». Исходя из этого, Гегель и упрекал материалистов именно за то, что они-де своим толкованием «всеобщего», по существу, его ликвидируют как таковое, превращают его в «особенное в ряду других особенных», в нечто ограниченное в пространстве и времени, в нечто «конечное», тогда как «всеобщее» должно специфически отличаться формой «внутренней завершенности» и «бесконечности».

«Всеобщее», как таковое,— в его строгом и точном значении — потому-то и существует, по Гегелю, исключительно в эфире «чистого мышления» и ни в коем случае — не в пространстве и времени «внешней действительности». В сфере последней мы имеем дело только с рядами «особенных отчуждений», «воплощений», «ипостасей» этого «подлинно всеобщего».

По этой причине для гегелевской логики совершенно неприемлемым — «логически неправильным» — было бы определение сущности человека как существа, производящего орудия. Для гегельянца-ортодокса — как и для любого представителя критикуемой им чисто формальной логики (это очень примечательное единодушие!) — определение Франклина и Маркса тоже чересчур «конкретно», чтобы быть «всеобщим». В производстве орудий труда Гегель видит не основу всего человеческого в человеке, а лишь одно — хотя и важное — проявление его мыслящей природы.

Иными словами, идеализм гегелевского толкования «всеобщего», формы всеобщности, на практике приводит к тому же самому результату, что и столь нелюбезное ему «метафизическое» толкование этой категории.

И если гегелевскую логику в ее первозданном виде применить в качестве правильности логического движения мысли в первых главах «Капитала», то все это движение также окажется «неправомерным», «нелогичным». Логик-гегельянец был бы прав со своей точки зрения, если бы сказал про марксовский анализ стоимости, что всеобщего определе-

ния этой категории в нем нет, что Маркс лишь «описал», но теоретически «не дедуцировал» определения одной особенной и частной формы осуществления «стоимости вообще», ибо «стоимость вообще», как и любая подлинно всеобщая категория человеческой жизнедеятельности, есть форма, имманентная «разумной воле», а не «внешнему бытию» человека, в котором эта воля лишь проявляется, лишь опредмечивается.

Это говорит, однако, лишь о том, что гегелевская логика, несмотря на все свои преимущества перед логикой формальной, не могла и не может быть взята на вооружение материалистически ориентированной наукой без весьма существенных коррективов, без радикального устранения всех следов идеализма, и прежде всего — в понимании природы и статуса «всеобщего». Идеализм Гегеля вовсе не остается чем-то «внешним» для логики, он ориентирует и самую логическую последовательность мышления. Если Гегель говорит о переходах противоположных категорий (в том числе и всеобщего, с одной стороны, и особенного — с другой), то и тут схема рассмотрения получает у него однонаправленный характер. В гегелевской схеме, например, не может иметь места тот переход, который обнаруживает в определениях стоимости Маркс,— переход (превращение) единичного во всеобщее. У Гегеля лишь «всеобщее» имеет привилегию «отчуждаться» в формах особенного и единичного, а единичное всегда оказывается тут лишь продуктом, лишь частным и потому бедным по составу «модусом» всеобщности...

Реальная история экономических (рыночных) отношений свидетельствует, однако, в пользу Маркса, показывающего, что «форма стоимости вообще» отнюдь не всегда была всеобщей формой организации производства. Всеобщей формой она сделалась, а до поры до времени — и весьма долго — оставалась частным, частичным, от случая к случаю имевшим место отношением между людьми и вещами в производстве. Всеобщей формой взаимоотношений между компонентами производства «стоимость» (т. е. товарную форму продукта) сделал лишь капитализм, лишь общество «свободных предпринимателей».

И такой переход «единичного и случайного» во «всеобщее» отнюдь не редкость в истории, а скорее даже и правило. В истории — и не только человечества с его культурой — всегда происходит так, что явление, которое впоследствии становится всеобщим, вначале-то возникает именно как единичное исключение «из правила», как аномалия, как нечто частное и частичное. Иным путем вряд ли и может возникнуть хоть что-либо новое. История имела бы весьма мистический вид, если бы все новое в ней возникало разом, сразу, как «общее» для всех без исключения, как внезапно воплощающаяся «идея»...

В свете этого и следует понимать то переосмысление, которому подверглось диалектически-гегелевское понимание «всеобщего» у Маркса и Ленина. Сохраняя все намеченные Гегелем диалектические моменты, материализм углубляет и расширяет его понимание, превращая категорию «всеобщего» в важнейшую категорию логики конкретного исследования конкретных — исторически развивающихся — явлений.

В контексте материалистического понимания диалектики истории и диалектики мышления гегелевские формулы звучат по-иному, нежели в устах их создателя, лишаясь и следа мистической окраски. «Всеобщее» заключает, воплощает в себе «все богатство частностей» не как «идея», а как вполне реальное особенное явление, имеющее тенденцию стать всеобщим и развивающее «из себя» — силой своих внутренних противоречий — другие столь же реальные явления, другие «особенные» формы действительного движения. Поэтому — не всякое, не любое «особенное»,

а лишь такое, сама «особенность» которого заключается в том, и именно в том, что оно становится «подлинной всеобщностью».

И никакой мистики платоновско-гегелевского толка тут нет и следа.

СУБСТАНЦИЯ

СУБСТАНЦИЯ (лат. substantia — сущность; то, что лежит в основе) — объективная реальность, рассматриваемая со стороны ее внутреннего единства, безотносительно ко всем тем бесконечно многообразным видоизменениям, в которых и через которые она в действительности существует; материя в аспекте единства всех форм ее движения, всех возникающих и исчезающих в этом движении различий и противоположностей.

Первоначально субстанция понималась грубо-физикально, как «вещество», как тот тождественный материал, из которого состоят различные единичные вещи; средневековое мышление допускало поэтому множество различных субстанций, неизменных и не могущих превращаться друг в друга начал («субстанциальных качеств», «субстанциальных форм»). В этом смысле термин «субстанция» широко использовался, например, в алхимии. Схоластическая философия, приписывавшая активную роль «форме», в конце концов превращает понятие субстанции в один из титулов бога, толкуемого как форма всех форм, и, таким образом, спиритуализирует это понятие. Отсюда возникает различение двух субстанций — духовной и телесной, чреватое массой рационально неразрешимых противоречий, безвыходным дуализмом «души» и «тела». Определенные попытки снять дуализм, т. е. принятие двух субстанций, делаются на протяжении всего средневековья, начиная от Фомы Аквинского, толкующего «телесную субстанцию» как несамостоятельное начало и тем самым, по существу, отрицающего за ней определение субстанции, и кончая Дунсом Скотом, склонявшимся к толкованию материи как всеобщей субстанции всех вещей и даже к гипотезе о способности этой материи мыслить.

Однако эти попытки не дали заметного эффекта, и к началу Нового времени противопоставление материи и духа как двух субстанциальных начал стало фактически центральной проблемой философии; через понятие субстанции отыскивалось определение «последних оснований всего сущего». Декарт, исходя из традиционного определения субстанции: «разумея субстанцию, мы можем разуметь лишь вещь, которая существует так, что не нуждается для своего существования ни в чем, кроме самой себя», оказывается перед трудной проблемой, в тисках между основными принципами теологии и естествознания. Ибо если исходить из приведенного определения, то «таков, собственно говоря, один только бог», но наряду с этим «легче даже постичь субстанцию протяженную и субстанцию мыслящую, нежели просто субстанцию, оставив в стороне вопрос о том, мыслит ли она и имеет ли протяжение, ибо есть некоторая трудность в отграничении понятия субстанции от понятий мышления и протяжения: они отличаются от субстанции лишь тем, что мы иногда рассматриваем мысль или протяжение, не размышляя о самой мыслящей или протяженной вещи». Спиноза, сохраняя декартовское формальное определение субстанции, разрешает остро сформулированную Декартом формальную трудность в определениях, перестав рассматривать «мышление» и «протяженность» как две субстанции, ничего общего между собой

не имеющие, и определив их как два «атрибута» одной и той же общей им обоим субстанции. Тем самым термин «бог» превращался в лишний и ненужный псевдоним бесконечной и вечной «телесной субстанции», которая существует не отдельно от реальных тел природы, а только в них и через них, в том числе и в виде (в «модусе») мыслящего тела человека и ему подобных существ, и наделена к тому же активностью, будучи «причиной самой себя» во всех своих частных порождениях. В таком понимании субстанция радикально исключала из научного мышления все аксессуары теологических представлений (личного бога, бестелесной души, чуда и т. д.). Определив «мышление» и «протяженность» как лишь два из бесконечного числа «атрибутов субстанции», Спиноза не только выводил научное мышление из-под диктата религиозных догм, но и опережал на столетия современное ему естествознание, его механически-ограниченные представления о пространстве как о «пустом вместилище» тел. Спиноза показал, что без понимания телесной природы как субстанции было бы принципиально невозможно научно решить проблему психики, сознания, мышления и религия навсегда осталась бы высшим авторитетом в духовной жизни людей.

Поэтому понятие «субстанция» в его спинозистском понимании сразу же стало главной мишенью атак со стороны теологии, паразитировавшей, в частности, на ограниченности естественнонаучного мышления эпохи и соответствовавшей его уровню философии английского эмпиризма. Так, Дж. Беркли, опровергая понятия «субстанции», в котором он видит «краеугольный камень атеизма», прямо опирается в своих аргументах на теорию познания Локка, установившего, что понятие «субстанция» эмпирически-индуктивному обоснованию принципиально не поддается: «...та наша идея, которой мы даем общее имя «субстанций», есть не что иное, как предполагаемая, но неизвестная подпорка тех качеств, которые мы находим существующими», и поэтому *«нет ясной идеи субстанции вообще»*; существование субстанции вообще невозможно ни доказать, ни опровергнуть путем «обобщения опыта», т. е. путем указания на «общее» в чувственно воспринимаемых явлениях. Это верно, так как эмпиризм действительно бессилен перед проблемой субстанции, и Беркли отсюда заключает: «...самое понятие о том, что называется *материею или телесною субстанциею,* заключает в себе противоречие» и потому неприемлемо «для здравого смысла»; поскольку же «существование» удостоверяется только чувственным образом, «нет иной субстанции, кроме Духа или того, что воспринимает». Понятие субстанции вообще Беркли сохраняет как титул традиционного бога теологии и религии. Юм с его скептическим отношением к проблеме объективной реальности, естественно, отрицает за понятием субстанции и это значение. Лейбниц, толкуя «материю» в духе современного ему механистического естествознания, вынужден компенсировать недостаточность этого понятия допущением особой нематериальной субстанции, которой и приписывается активность, формообразующая сила. Учение Спинозы Лейбниц отвергал на том основании, что его понятие материи как субстанции не только шло вразрез с принципами официальной теологии, но также мало согласовывалось с представлениями современного ему естествознания. А оно таки не согласовывалось, ибо далеко их опережало, так как естествознание XVI—XVII веков даже не ставило еще перед собой сознательной задачи понять природу «из нее самой», а находилось пока на стадии описания готовых, наблюдаемых в наличии явлений, не будучи в состоянии проникнуть в тайну их возникновения, их «саморазвития». Поэтому категория субстанции и носила характер гипотетического, еще не под-

тверждаемого естествознанием, философско-логического предположения, допущения, необходимость которого диктовалась всей логикой борьбы научного мышления против засилья религиозной мистики, против диктата религиозной догмы над умами ученых, т. е. внутренней логикой развития науки в целом, но никак не наличными ее достижениями.

Эта потребность, хотя и в непоследовательной форме, была удовлетворена немецкой классической философией. Кант возвращает понятию «субстанция» значение важнейшей логической категории научного мышления, толкуя ее, однако, чисто субъективно, как априорную форму мышления, осуществляющего синтез явлений, данных в «опыте». Субстанция определяется Кантом как «то постоянное, лишь в отношении с которым можно определить все временны́е отношения явлений...». Категория субстанции вводится Кантом как «условие возможности всякого синтетического единства восприятий, т. е. опыта, и в этом постоянном всякое существование и всякая смена во времени могут рассматриваться только как способ (modus) существования того, что пребывает как устойчивое, сохраняется и постоянно. Следовательно, во всех явлениях постоянное есть сам предмет, т. е. субстанция (phaenomenon), а все, что сменяется или может сменяться, относится лишь к способу существования этой субстанции или субстанций, стало быть, только к их определению». Если нет определения субстанции, то становится невозможной и наука как система знаний об одном и том же предмете; знание рассыпается на разрозненные, никак между собой не связанные, никакому порядку последовательности не подчиненные, чисто эмпирические суждения, относящиеся просто к разным вещам. Понятие «субстанция» логически предполагается уже самим понятием изменения, так как «изменение есть один способ существования, следующий за другим способом существования того же самого предмета»; отсюда вытекает «положение, кажущееся несколько парадоксальным: только постоянное (субстанция) изменяется; изменчивое подвергается не изменению, а только *смене*, состоящей в том, что некоторые определения исчезают, а другие возникают». Поэтому в составе научного мышления понятие «субстанция» присутствует всегда, явно или скрыто, обусловливая собой вообще возможность научного познания явлений, т. е. систематизации однородных явлений, в отличие от простого агрегата сведений о разнородных и между собой не связанных фактах.

Развивая диалектический («парадоксальный») момент кантовского определения субстанции, Гегель определяет субстанцию как «целостность акциденций, в которых она открывается как их абсолютная отрицательность, т. е. как *абсолютная мощь* и вместе с тем как *богатство всякого содержания*». Категория субстанции представляет собой, по Гегелю, «существенную ступень в процессе развития идеи» и даже «основу всякого дальнейшего подлинного развития», подлинное начало всякого научного мышления, систематически развивающего определения своего предмета, а не прыгающего произвольно от одного к другому. Это понятие, однако, составляет только начало пути, ибо научное мышление должно еще выявить и показать, как это безлично-всеобщее определение «индивидуализируется», т. е. многообразно различается в самом себе. С этим и связано требование Гегеля «понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как *субъект*», иными словами, выявлять в предмете имманентную ему необходимость саморазвития, силу саморазличения, а в конце концов — внутреннее противоречие субстанции, движущее миром. Ближайшим образом субстанция (или субстанциональное единство), в отличие от формального или чисто внешнего

единства или сочетания явлений в пространстве и времени, раскрывается как «причинное отношение», притом как «имманентная причинность», т. е. в конце концов как противоречие. Поскольку универсальное единство явлений актуально реализуется только в мышлении (в идее), носит идеальный характер, постольку и субстанция составляет лишь момент развития «абсолютной идеи» и тем самым также лишь идеальна, представляя собой чисто логическую категорию, фазу или ступень развивающегося мышления; ей ни в коем случае нельзя придавать значение непосредственно-предметной категории, отождествлять ее с той или иной особенной «материей», из которой возникают однородные единичные вещи. Это связано с тем, что Гегель признает «подлинное развитие» только за мышлением, а мир реально-телесных вещей рассматривает как мир сосуществующих, рядоположенных образований и потому не считает по отношению к нему верным тезис о том, что субстанция существует там раньше всех своих особенных состояний, «модификаций». Она предшествует им только логически, т. е. только во времени развития мысли, в последовательности определений понятий. В пространстве же субстанцию нельзя увидеть и указать как нечто, положенное рядом с ее собственными модусами, как нечто существующее независимо от них или до них.

Философия диалектического материализма, усматривая универсальное единство мира «в его материальности», критически переосмысливает гегелевское понимание субстанции. Сохраняя за нею значение «важнейшей ступени развития идеи», т. е. человеческого познания (мышления), диалектический материализм рассматривает ее как одно из универсально-логических определений материи. В понятии субстанции материя отражена уже не в аспекте ее абстрактной противоположности сознанию (мышлению), а со стороны внутреннего единства всех форм ее движения, всех имманентных ей различий и противоположностей, включая сюда и гносеологическую противоположность «мыслящей» и «немыслящей» материи. В понятии материи как субстанции гносеологическая противоположность фиксирована как лишь одна из бесконечно многообразных противоположностей, как лишь одна из фаз «саморазличения», «саморазвития» объективной реальности. Понимание материи как субстанции как раз и связано с требованием понять («вывести») сознание во всех его формах из движения материи, сознанием не обладающей, понять противоположность материи и сознания (мышления) как лишь относительную противоположность, а не как абсолютную и исходную, каковой она выступает лишь в пределах основного гносеологического вопроса, лишь в рамках гносеологии как особой науки. Категория субстанции, будучи категорией гносеологии (логики), выражает внутри самой гносеологии аспект ограниченности ее специальных понятий — границу их абсолютного значения и применимости. В категории субстанции само мышление (сознание) представляется как один из ее атрибутов, генетически связанный со всеми другими атрибутами и их предполагающий. Материя же как субстанция рассматривается как материя, мыслящая в лице человека «сама себя», а не что-либо «другое». С этим связано и определение сознания как «осознанного бытия», т. е. определение «бытия» как реального субъекта сознания, а сознания — как «предиката», как способа его существования.

Ленин специально подчеркивал относительность и недостаточность одного лишь «гносеологического» определения материи и рекомендовал: «С одной стороны *надо углубить познание материи до познания* (до понятия) *субстанции:* чтобы найти причины явлений. С другой стороны,

действительное познание причины есть *углубление познания от внешности явлений к субстанции*» (курсив наш.— *Ред.*). Действительно, категория субстанции в обобщенно-логической форме отражает ту реальную особенность науки (по сравнению с донаучными и ненаучными формами познания), что наука фиксирует и выражает в своих понятиях вовсе не любые попавшиеся на глаза эмпирически очевидные «различия» (определения) явлений, а только и именно такие определения, которые с необходимостью вытекают из существа дела, отражая имманентные различия внутри одного и того же, четко определенного предмета, т. е. различия внутри некоторого тождества. По этой причине наука и представляет собой ветвящуюся систему определений, а не беспорядочное нагромождение каких угодно и в каком угодно порядке расположенных абстракций. И если развитие научных понятий в общем и целом совершается как движение от всеобщего к особенному, от абстрактного к конкретному, то вопрос о субстанции совпадает с вопросом об объективной реальности того «всеобщего», которое отражается в исходных (абстрактных) определениях научной системы. Имеет это «всеобщее» объективно-реальное значение или же представляет собой формальную абстракцию, полученную путем эмпирической индукции? Иными словами, допускается ли объективная реальность той субстанции, путем многообразного формирования которой возникают все дальнейшие фиксируемые определениями различия, особенности? Согласуется ли последовательность восхождения от абстрактного к конкретному с исторической последовательностью формирования объекта, с процессом его саморазвития, или же представляет собой чисто формальное движение, имеющее лишь субъективный смысл?

В этом пункте и лежит четкий водораздел между диалектико-материалистическим и позитивистским, чисто формальным, пониманием указанной особенности научного познания. Для позитивизма во всех его исторических разновидностях характерно последовательное неприятие категории субстанции как объективной категории. Диалектико-материалистическая философия своим пониманием субстанции развивает плодотворные традиции Спинозы и Гегеля; субстанция, с одной стороны, понимается как материя, а с другой стороны, эта материя трактуется одновременно как субъект всех своих изменений, как «субстанция-субъект», т. е. активная причина всех своих формообразований, не нуждающаяся поэтому в формировании извне, вне ее и вне зависимости от нее существующим деятельным субъектом, как бы тот ни назывался или интерпретировался — как бог, как «Я», как идея или самосознание, как душа или экзистенция. Субъект, наделенный сознанием и волей, т. е. личность, тут понимается как модус той же самой всеобщей субстанции, как способ ее саморазличения, как ее представитель и лишь постольку — как субъект.

Именно в таком понимании категория субстанции применяется Марксом в качестве важнейшей логической категории при разработке теории прибавочной стоимости в «Капитале». Приступая к анализу стоимости, Маркс прежде всего ставит вопрос о ее субстанции, независимой от всех частных (особенных) форм ее проявления. На этой ступени анализа все товары (меновые стоимости) представляются как «кристаллы этой общей им всем общественной субстанции...», как «простой сгусток лишенного различий человеческого труда», «который образует субстанцию меновой стоимости». Не выявив и четко не определив стоимость со стороны ее субстанции, невозможно теоретически выяснить и действительно необходимые формы ее проявления, решить проблему формы стоимости, т. е. выявить и зафиксировать имманентные этой форме различия

и противоположности. Ибо в этом случае осталось бы неясным, внутри чего, внутри какой вообще реальности возникают эти различия формы и почему они возникают. Одновременно в этом понимании выявляется и объективный критерий, позволяющий четко выделить из моря эмпирических фактов лишь те формы экономики, которые принадлежат с необходимостью, полагаемой генетически (исторически, процессом саморазвития исследуемой системы), именно буржуазной экономике, а не представляют собой результатов внешнего взаимодействия этой системы с другими, как естественно-природными, так и социальными системами. Все без исключения категории капиталистической экономики понимаются тут как различные «модусы» этой одной и той же, общей им всем, субстанции. И если та или иная форма экономических отношений не поддается «выведению» из этого всеобщего начала, то это значит, что она и не принадлежит вовсе к составу исследуемого здесь конкретного саморазвивающегося целого. Поэтому каждая последующая категория «Капитала» (деньги, заработная плата, прибавочная стоимость, прибыль, рента, процент и т. д.) определяется как специфицированная, модифицированная категория стоимости — как более конкретная (развитая) форма проявлений той же субстанции.

Этот метод развития понятий — от абстрактного к конкретному, т. е. от понимания субстанции к пониманию форм ее проявления (саморазличения),— как раз и создал возможность научно понять все те очевидные, на поверхности явлений наблюдаемые, факты, которые при ином подходе оставались бы мистически загадочными: иллюзии товарного фетишизма; природу денег и капитала (как «автоматически самовозрастающей стоимости»), в форме которого стоимость выступает как «автоматически действующий субъект», как «самовозрастающий субъект» или «как саморазвивающаяся, как самодвижущаяся субстанция»; природу ренты и т. д.

Одновременно Маркс сумел показать этим методом, как и почему в процессе саморазвития системы, основанной на стоимости, возникают и кристаллизуются, обретая прочность предрассудка, соответственные формы сознания людей, втянутых в этот процесс, участвующих в нем в качестве его агентов, его «душеприказчиков», сумел «вывести» из движения процесса производства стоимости все формы их сознания и воли (правовые, моральные и тому подобные нормы), т. е. также показать их как «модусы», как способы осуществления той же самой субстанции, нигде не предполагая их априорно данными, привходящими от другой субстанции.

Отсутствие же анализа стоимости в аспекте ее субстанции обрекало теорию уже в исходном пункте на безысходный эмпиризм. Так, вульгарная экономия, ориентировавшаяся в отношении метода мышления на вульгарно-позитивистские школы в логике с характерным для них неприятием категории субстанции и чисто формальным пониманием всеобщего, стала на путь «разложения трудовой теории стоимости», подменив научно-теоретический подход к явлениям квазинаучным описанием явлений в том их виде, в каком они даны на поверхности процесса, простой фиксацией явлений в той их случайной и чисто внешней связи, которая открыта теоретически не вооруженному взору. Вульгарная экономия поэтому связывает в своих формулах совершенно разнородные категории, столь же мало связанные между собой по существу дела, как красная свекловица, нотариальная пошлина и музыка (известная «триединая формула» относительно связи труда с заработной платой, капитала с процентом, а земли с рентой). Здесь понятие субстанции иссле-

дуемых многообразных явлений действительно полностью отсутствовало, и это обстоятельство обусловило вырождение и разложение теоретического подхода к делу.

Позицию Маркса отличает конкретное понимание субстанции, обязывающее в каждом особом случае обнаружить и зафиксировать в понятиях ту конкретно-всеобщую «материю», внутри которой мышление затем устанавливает все свои дальнейшие различения. Категория субстанции тем самым становится острейшим орудием конкретно-научного анализа, важнейшей логической категорией, необходимой ступенью познания конкретного.

ДИАЛЕКТИКА И МИРОВОЗЗРЕНИЕ

В дискуссиях о том, как следует разрабатывать и излагать теорию диалектики, вопрос о соотношении диалектики и мировоззрения всплывает регулярно, хотя, казалось бы, в классической марксистско-ленинской литературе он решен давно, недвусмысленно и исчерпывающе. В чем тут дело?

Всмотримся внимательнее, в каком именно контексте возникает необходимость снова и снова возвращаться к его обсуждению, чтобы выявить, где же именно таятся те неясности, которые делают возможным возникновение разных точек зрения, сталкивающихся тут в разногласии и противоречии. Вопрос ведь и в самом деле слишком важный, чтобы мириться с неясностями и двусмысленностями в его освещении и понимании,— даже в том случае, если эти неясности касаются не существа дела, а всего-навсего терминологии. Ведь несогласованность терминологии,— разнобой в употреблении таких «терминов», как мировоззрение и диалектика,— очень сильно мешает серьезному и деловому обсуждению вопроса по существу. И хотя забота об «уточнении названий» не является — вопреки детским сказкам неопозитивистов — ни панацеей, ни даже сколько-нибудь действенным лекарством, излечивающим теоретическую мысль от противоречий, разногласий и дискуссий, она может сослужить известную пользу на стадии прояснения действительных противоречий.

Прежде всего следует заметить, что вопрос этот нельзя ни решить, ни даже поставить в абстрактно-общей, внеисторической форме — как вопрос об отношении «мировоззрения вообще» к «диалектике вообще». Стало быть, самое тщательное уточнение соответствующих терминов не даст еще ровно ничего для уразумения существа тех споров, которые возникают ныне вокруг вопроса о том, какой вид должна иметь научно-материалистическая теория диалектики, поскольку она понимается и разрабатывается как неотъемлемая составная часть научно-материалистического мировоззрения, или, если угодно, как один из его аспектов.

Нетрудно понять, что слово (термин) «мировоззрение» — в том случае, если мы определим его максимально точно и однозначно,— еще ровно ничего не скажет нам о тех конкретно-исторических особенностях, которые именно и отличают интересующую нас систему понятий, представлений или чувственно-наглядных образов, отражающих окружающий человека мир.

«Мировоззрение вообще» — это абстракция, подобная «производству вообще» или «потреблению вообще», т. е. абстракция, разумная лишь до тех пор, пока мы помним, что в ней выделено и зафиксировано тер-

мином лишь то общее, что одинаково свойственно любой исторической разновидности (форме) мировоззрения, и ничего больше. Определения «мировоззрения вообще» — это всего-навсего абстрактные моменты всякого мировоззрения, как научного, так, скажем, и религиозно-мифологического, и именно поэтому с их помощью ни одной исторической формы мировоззрения понять нельзя. Роль таких абстракций и фиксирующих их терминов вполне исчерпывается тем, что они «избавляют нас от повторений» [1].

Все это относится, разумеется, и к определениям «диалектики вообще». Оперировать ими в спорах о том, как соотносятся между собой научно-материалистическое мировоззрение и научная — материалистическая — диалектика, было бы по меньшей мере неосмотрительно.

С формально-логической точки зрения такие операции могут выглядеть вполне корректно, однако при ближайшем рассмотрении они всегда окажутся лишь замаскированными тавтологиями, с помощью которых на самом-то деле избавляются от серьезного разговора как раз о конкретно-исторических особенностях предмета разговора (спора), в данном случае — о коренных, качественных отличиях материалистической диалектики и ее специальной роли (функции) в составе научно-материалистического миропонимания.

К сожалению, с такими прямыми умозаключениями от общих определений «мировоззрения вообще» и «диалектики вообще» к исторически определенной форме их связи приходится и поныне сталкиваться на каждом шагу. Эти «большие скачки», естественно, не способствуют установлению ясности в принципиально важных вопросах, мешая четко выяснить ту специальную роль (функцию), которую способна выполнять в развитии научно-материалистического мировоззрения наших дней материалистическая диалектика как наука.

Вот один из образчиков решения вопроса за счет нехитрых манипуляций с дефинициями «мировоззрения вообще» и «диалектики вообще»:

«Прежде всего надо иметь в виду, что для марксистов понятия «мировоззрение», «философия» означают названия одного и того же предмета — диалектического материализма. Мировоззрение, как это явствует из самого слова, есть воззрение на мир, определенная система взглядов и представлений обо всех окружающих явлениях. Окружающий нас мир — природу и общество — изучает множество наук... Лишь одна наука — философия марксизма-ленинизма, опираясь на завоевания всех отраслей человеческого знания, рассматривает мир в целом, изучает наиболее общие законы развития природы, общества и человеческого мышления...» [2]

Поскольку же наукой, которая всегда изучала и изучает «наиболее общие законы развития природы, общества и мышления», является именно «диалектика вообще», постольку ставится еще один знак тождества — между «философией» и «диалектикой». В итоге «мировоззрение» и «диалектика» также, оказывается, означают названия одного и того же предмета, и именно «определенной системы взглядов и представлений обо всех окружающих явлениях». Именно «означают названия»...

Все эти нехитрые силлогизмы, основанные на прямом отождествлении терминов (о понятиях здесь речи, разумеется, не заходит) «мировоззрение», «философия», «диалектика», создают фальшивую видимость ясности, подменяя предмет разговора о неразрывной связи научного

---

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. I. С. 21.
[2] Диалектический материализм. М., 1947. С. 5.

мировоззрения и диалектики и о специальной роли диалектики в развитии научного мировоззрения простой фразой, согласно коей все это «одно и то же».

Несомненно, что научно-материалистическое мировоззрение и материалистическая диалектика находятся в неразрывной связи друг с другом. Тот, кто этого не понимает или не признает, не имеет никакого права причислять себя к последователям Маркса, Энгельса и Ленина. То же самое относится и к взаимоотношению философии, как особой науки, с научно-материалистическим мировоззрением: одно без другого существовать не может, одно без другого превращается в карикатурно-искаженное подобие самого себя, в свою собственную противоположность.

Но тот, кто сделает отсюда вывод (как это сделал автор процитированного нами выше пассажа), что «мировоззрение» и «философия» — одно и то же («означают названия одного и того же»), будет столь же далек от марксистско-ленинского понимания существа их связи, как и тот, кто вообще отрицает какую-либо связь между ними.

Ведь «связь» вообще, тем более неразрывная, предполагает наличие различных моментов внутри «одного и того же»; диалектическая связь предполагает еще больше — наличие противоположных, полярно противостоящих друг другу моментов, «компонентов», «сторон», в данном случае — мировоззрения и философии, мировоззрения и диалектики, диалектики и философии. Их связь — это отношение взаимообусловливающих противоположностей, тождество противоположностей.

А вовсе не тождество, как думал и думает процитированный автор, Ц. А. Степанян, в глазах которого любая попытка проанализировать существо диалектической связи выглядит как злокозненное стремление «противопоставить» мировоззрение и диалектику, мировоззрение и философию... Ему невдомек, что философия и мировоззрение только потому и могут составлять действительное единство, что они не есть одно и то же, не есть «наука о мире в целом», как он думает, говорит и пишет.

Взгляд, сформулированный Ц. А. Степаняном, распространен весьма широко, и, поскольку его сторонники убеждены, что это не только «марксистский», но и единственно марксистский взгляд на вещи, мы видим свою задачу в том, чтобы противопоставить ему понимание связи диалектики и мировоззрения, к которому пришли и из которого действительно исходили К. Маркс с Ф. Энгельсом, а вслед за ними — В. И. Ленин.

Попробуем изложить это понимание по возможности их собственными словами, не пугаясь упреков в «догматизме». Ленин никогда не стеснялся «советоваться с Марксом», когда речь заходила о принципиальных основах диалектико-материалистического миропонимания и диалектико-материалистической философии, как особой науки, как неотъемлемой составной части научного мировоззрения.

Прежде всего, что понимается классиками марксизма под словом «мировоззрение»? Точно то же, что и всеми другими людьми, включая Ц. А. Степаняна, по справедливому утверждению которого «мировоззрение, как это явствует из самого слова, есть воззрение на мир».

Из «самого слова», правда, не явствует более ничего. И не может «явствовать», если только мы не сторонники того взгляда, что истину надо и можно извлекать посредством анализа из слов, а не из реальных явлений.

Можно, разумеется, выразиться более пространно и сказать, что «мировоззрение» — это некоторая, причем любая, совокупность представлений человека о том мире, в котором он живет, т. е. о тех явлениях, с которыми он сталкивается в процессе своей жизнедеятельности. При

этом нельзя упускать из виду, что представления эти могут быть самыми первобытными и дикими, самыми фантастическими и нелепыми, могут быть и научно продуманными, а могут представлять собой и самую причудливую мешанину из того и другого, что нередко случается и в наш просвещенный век. И эта мешанина тоже по праву будет называться «мировоззрением», хотя в таком «мировоззрении» нельзя будет отыскать и намека на какие-либо устойчивые и сколько-нибудь продуманные «принципы».

Плохое, скверное мировоззрение? Плохо, скверно. Какое есть. И паршивую кошку надлежит называть кошкой, а не крысой, чтобы не подвергать произвольным искажениям исторически сложившийся смысл слов...

Из этого следует, что «мировоззрение вообще» ни в коем случае недопустимо определять так, как это делают Ц. А. Степанян, В. П. Чертков и многие другие следующие за ними авторы,— как «науку о мире в целом».

Специфическую форму «науки о мире в целом» мировоззрение обретает далеко не всегда и далеко не везде, тем более рискованно делать отсюда умозаключение, что и наше, марксистско-ленинское мировоззрение обязано соответствовать этому — якобы всеобщему — определению. Это уже «большой», даже слишком большой скачок через логическую пропасть, и даже не один скачок, а целых два. Во-первых, «всеобщее определение мировоззрения» тут получено путем незаконной операции: за всеобщее определение тут принято (и выдано) сугубо особенное, и для других форм мировоззрения совершенно не обязательное, самопонимание одной, ныне безнадежно устаревшей, философской школы — и именно позитивистской. Тот, кто мало-мальски знаком с историей философии, знает, что понимание это самым последовательным образом было сформулировано Огюстом Контом, согласно коему «частные» науки (физика, химия, биология, астрономия и т. д.) рисуют «частные» позитивные изображения окружающего нас мира, по необходимости друг с другом не связанные, а «научное мировоззрение», т. е. научное изображение «мира в целом», из этих разрозненных фрагментов склеивается «научной философией», «позитивной философией», которая именно поэтому и именуется «позитивной»...

Второй же, уже вовсе незаконный, «большой» скачок состоит в том, что это позитивистское понимание философии и ее роли в составе «научного мировоззрения» объявляется марксистским — и даже единственно марксистским — решением вопроса. Специальная функция философии тут усматривается в том, чтобы склеивать в рамках «науки о мире в целом» те разрозненные представления, которые добывают «частные» положительные науки, и тем самым конструировать из них «положительное» мировоззрение, представляющее собой связную совокупность (систему) наиболее общих выводов современного научного знания, и прежде всего естествознания. Точно так же думали в 20-х годах и наши известные «механисты» — Скворцов-Степанов, Сарабьянов, А. Тимирязев * и прочие, старавшиеся «выбросить за борт» всякое иное понимание философии и ее роли в развитии материалистического мировоззрения. Всякое иное понимание вопроса казалось им «гегельянщиной»...

Конечно, эта манера совершать «большие» скачки свойственна не только путаникам от марксизма. Современная буржуазная философия тоже на них горазда. Вот как определяется «мировоззрение» в известном «Философском словаре» под редакцией Генриха Шмидта:

«Мировоззрение (Weltanschauung) — совокупность результатов ме-

тафизического мышления и исследований, причем метафизика понимается как наука, которая объединяет в единое целое формы познания мира: во-первых, различные «естественные» виды мировоззрения, связываемые по традиции с эпохой, народом, расой и т. п., во-вторых, философию, стремящуюся к априорному знанию (т. е. знанию, не зависящему от количества индуктивных исследований), и, в-третьих, результаты конкретных наук».

Здесь тот же самый неуклюжий логический трюк — слову (термину) «мировоззрение» с ходу приписываются характеристики очень специального, мало кем разделяемого, мало кому понятного философского направления, точнее — свойственного этому направлению толкования вопроса, каким «должно быть» подлинное мировоззрение, «воззрение на мир», что оно должно в себя «включать», а не то, что оно действительно в себя включало и «исключало» в процессе своих исторических трансформаций, в процессе исторической подготовки, рождения и развития научного мировоззрения... И тут автор превратил свое собственное — достаточно эклектичное и не очень вразумительное — «мировоззрение» и его «философское» определение в определение «мировоззрения вообще», в значение слова «мировоззрение»...

«Мировоззрение», согласно Г. Шмидту, должно состоять из «априорных знаний», добываемых «философией», и результатов, добываемых индуктивно-апостериорно «конкретными науками». Почему? Только потому, что так представляет себе дело автор — редактор «Словаря», воспитанный, как видно, на обрывках кантианства — на обрывках, вошедших в арсенал и неопозитивистских и экзистенциалистских концепций. Кроме указанных компонентов — априорно-философских знаний и результатов конкретных наук — «мировоззрение», согласно той же статье, должно включать в себя «не только знание о космосе, но также и оценки, переживаемые субординации ценностей, формы жизни». Все это должно быть связано в составе «мировоззрения» в единое, универсальное целое. Короче говоря, «мировоззрение» становится тут просто наименованием всего того, что имеется в головах людей, включая сюда и застрявший там архаический хлам, и результаты конкретных наук, и предрассудки давно преодоленных философских систем — все, что имеется в сознании и даже в подсознании, как явствует из приведенной цитаты из Макса Шелера *.

С автором можно согласиться в том смысле, что исторически известные формы мировоззрений действительно включали в себя и то, и другое, и третье, и еще многое другое. Из этого может «явствовать», однако, только одно, что одним и тем же словом — «мировоззрение» — может и должна именоваться любая совокупность (множество) представлений человека о «мире», то бишь обо всем, что он видит, слышит, осязает, обоняет, переживает, оценивает или воображает. Ни одной конкретно-исторической формы «мировоззрения» такое определение не выражает и даже не описывает, оно выражает только и исключительно смысл слова, термина «мировоззрение вообще». Больше ничего. Что за «представления» входят в состав того или иного мировоззрения, какими именно «принципами» эти представления связываются в одно целое (и связываются ли вообще), из значения слова «мировоззрение» никак не явствует и не может быть извлечено оттуда никакими усилиями семантического анализа.

Не заключен в слове «мировоззрение» и тот смысл, который ему нередко приписывают без всяких оснований: а именно что мировоззрение непременно должно образовывать систему, связное целое, некоторое

«единство». Совсем не обязательно — если, разумеется, не обессмысливать эти слова, применяя их там, где нет никакого другого «единства», кроме того, что известная совокупность представлений о мире объединена в одной и той же голове, а сама по себе никаким единством не обладает. В одной и той же голове могут соседствовать самые разнородные, никак друг с другом не связанные по существу представления, например научные взгляды на природу и религиозные — на мир отношений людей друг к другу. Тогда мы имеем дело, скажем, с физиком или физиологом, искренне верующим в бога и даже посещающим храм божий (И. П. Павлов).

С точки зрения последовательно научного (материалистического) мировоззрения это, разумеется, непоследовательность, эклектичность, отсутствие цельности, но и такой совокупности взглядов никак нельзя отказывать в праве называться «мировоззрением».

Поэтому совершенно неверно говорить, что мировоззрение заключается в тех «общих принципах», с которыми люди подходят к окружающей их действительности вообще. Таких «общих принципов», определяющих одинаково и понимание природы, и понимание общественно-исторических явлений, и понимание самого мышления в составе мировоззрения, может и не оказаться. Более того, такое мировоззрение может сочетаться даже с принципиальным отрицанием таких — всеобщих — принципов, с убеждением, что к явлениям истории и духовной культуры нужно подходить с иными, прямо противоположными критериями, что в понимании природы можно и нужно быть материалистом, а в понимании общественного и духовного развития материализм непригоден, «неправилен». Такое — дуалистически-раздвоенное — мировоззрение отнюдь не редкость, и его сторонники находят себе даже «научно-философское» обоснование в учениях Декарта и Канта (в наши дни чаще всего — в неокантианстве и в неопозитивизме), в учениях, оправдывающих мирное сосуществование научных и религиозных «принципов» в составе «воззрения на мир в целом»...

Нельзя поэтому сказать, что мировоззрение заключается в тех «общих» принципах (или «законах»), которые управляют и природой, и обществом, и мышлением, т. е. остаются инвариантными для всех трех областей «мира в целом», а потому выражают его «сущность», остающуюся одной и той же и в сфере природы, и в сфере «духа». Такие «всеобщие принципы» можно обнаружить лишь в составе «последовательно-монистических» типов мировоззрения, например в религиозно-томистской или гегелевской системе воззрений (так же как и в последовательно-материалистическом миропонимании, в спинозизме или в марксизме). В составе же половинчатых, дуалистических систем воззрений на «мир в целом» таких всеобщих принципов просто нет, тут отрицается самая возможность их отыскания. Неопозитивизм прямо отвергает всякую попытку создать систему понятий, выражающих то «общее», что одинаково характеризует любое явление в мире, будь то явление материальное или идеальное («физическое» или «психическое»), как попытку незаконную, как попытку «метафизическую».

Именно поэтому для неопозитивиста одинаково неприемлема диалектика в любой ее редакции, как в гегелевской, так и в марксистской, ибо диалектика вообще претендует на познание как раз таких форм и законов развития, которые остаются одними и теми же, идет ли речь о развитии внешнего мира (т. е. природы и общества) или о развитии мышления (познания этого мира), т. е. форм и законов развития вообще, форм и законов, которые только и связывают в одно целое «физический мир»

с «миром психическим», не упраздняя в то же время гносеологической противоположности этих двух «миров».

Все это говорит о том, что «из понятия» (на самом-то деле из слова, из термина) «мировоззрение» нельзя дедуцировать ничего такого, что было бы атрибутивно присуще «всем» разновидностям мировоззрения,— ни того, что мировоззрение должно быть «системой», «единым целым», ни того, что оно обязано быть основано на едином принципе или выражать «сущность» мира в целом,— ничего подобного «в понятии» мировоззрения не заключено и потому не может быть выявлено путем анализа «понятия».

«Аналитически» в этом понятии можно выявить только одно — что это — «воззрение на мир», т. е. совокупность (безразлично, какая именно) представлений человека о том «мире», в котором он живет. Это вовсе не обязательно «мир в целом», в его современно-научном понимании, т. е. бесконечная Вселенная или космос, жителем которого чувствует и осознает себя современный образованный человек. Это может быть маленький мир средневекового крестьянина, ограниченный пределами его родной деревни с пашнями и огородами, с ее речными и лесными угодьями,— мир, в котором нет даже Америки, а есть только туманное представление о «заморских странах», населенных чудовищами. Мировоззрение человека — это созерцание и осознание им его мира. Каков этот «мир», таково и мировоззрение, миросозерцание, миропонимание, т. е. вся совокупность его представлений, имеющих совершенно конкретный зримо-наглядный характер, а не «принципов» отвлеченно-философического сорта. Ничего похожего на такие «принципы» в составе такого мировоззрения обнаружить невозможно и с помощью самой изощренной фантазии.

Если это иметь в виду, то становится совершенно очевидной крайняя надуманность разнообразных «дефиниций» мировоззрения вообще, построенных путем незаконной универсализации характеристик, на самом-то деле относящихся лишь к тому специальному виду мировоззрения, которое исповедуется ученым автором таких дефиниций, и потому для любого другого мировоззрения никак не обязательных.

Например, Макс Шелер определяет «мировоззрение» так: «Это управляющий всей культурой или одной личностью вид селекции и членения, в котором оно (мировоззрение) фактически вбирает чистую сущность физических, психических и идеальных вещей, независимо от того, как совершается их осознание и даже происходит ли это осознание вообще...»

Смысл этой и подобных дефиниций заключается единственно в том, чтобы уверить и себя и читателя, будто бы «подлинным» мировоззрением обладает лишь человек, умеющий непосредственно прозревать в «чистую сущность» физических, психических и идеальных феноменов. Естественно, что любое иное мировоззрение начинает выглядеть при этом как не дозревшее до кондиции, до адекватного самосознания, гуссерлианство... *

По существу, очень немногим отличается от приведенного пассажа из Макса Шелера и глубокомысленное определение, формулируемое В. П. Чертковым: «Мировоззрение представляет собой систему взглядов на мир в целом, те основные принципы, с которыми люди подходят к окружающей их действительности и объясняют ее и которыми они руководствуются в своей практической деятельности» (см.: О диалектическом материализме. М., 1953. С. 7). Умысел, запрятанный в эту дефиницию, состоит в том, чтобы на следующей странице отождествить «мировоззре-

ние» с «философией» в том ее виде, в каком ее понимает В. П. Чертков,— с особой наукой «о мире в целом»... Логика та же самая — и тут и там исходят из априори сконструированного определения «мировоззрения вообще», а затем дедуцируют из него выводы, касающиеся уже определенного мировоззрения, предписывая ему — каким тому надлежит быть. Никакого доказательства при этом, разумеется, не получается — налицо лишь плохо замаскированный логический круг, тавтологическое кружение заранее принятых представлений. И там и тут «мировоззрение» понимается как особая наука, обязанная постигать «чистую сущность» — «физических и психических вещей» у Шелера и «основные принципы мира в целом» — у В. П. Черткова,— как особая форма познания, способная ухватывать то, что не могут постигнуть все другие, «обыкновенные», науки... И там и тут решение задачи, непосильной для них, взваливается на философию, которая только и может-де соорудить «мировоззрение» в смысле, предуказанном дефинициями...

Не станем заниматься больше рассмотрением надуманных дефиниций, посмотрим, как понимали «мировоззрение», а стало быть, и роль философии в составе научно-материалистического мировоззрения К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин.

«Маркс неоднократно называл свое миросозерцание диалектическим материализмом, и энгельсовский «Анти-Дюринг», целиком прочитанный Марксом в рукописи, излагает именно это мировоззрение»,— пишет Ленин, подчеркивая тем самым, что в этом пункте никаких различий между Марксом и Энгельсом, а стало быть, и им, Лениным, в понимании нет, что это — одно и то же понимание, одно и то же как по сути, так и по применяемой при его изложении терминологии.

В «Анти-Дюринге» же говорится совершенно недвусмысленно: «Современный материализм... представляет собой не простое восстановление старого материализма, ибо к непреходящим основам последнего он присоединяет еще все идейное содержание двухтысячелетнего развития философии и естествознания, как и самой этой двухтысячелетней истории. Это вообще уже больше не философия, а просто мировоззрение, которое должно найти себе подтверждение и проявить себя не в виде особой науки наук, а в реальных науках».

Мудрено прочитать эти строки так, как прочитал их В. П. Чертков и ряд других авторов, утверждающих прямо обратное, а именно — что «реальные знания», добываемые науками, не составляют и не могут составлять мировоззрения и что мировоззрением людей вооружает одна-единственная наука — философия как наука о мире в целом...

Мысль Ф. Энгельса предельно проста — современный материализм представляет собой научное мировоззрение, т. е. совокупность научных знаний, добытых и добываемых «реальными науками» — физикой, химией, биологией, политической экономией, историей и т. д. и т. п., включая сюда, разумеется, и научную философию, или философию как науку, без коей этот ряд был бы неполным. Но чтобы занять свое законное место в ряду наук, философия тоже должна стать научной, а для этого она должна решительно отказаться от своих прежних претензий на роль «науки наук», на роль «высшего синтеза» всех прочих знаний, на роль системы воззрений на «мир в целом».

Современный материализм, не устает повторять Ф. Энгельс, как система научных знаний о природе и истории человечества, т. е. как научное мировоззрение, «не нуждается больше ни в какой философии, стоящей над прочими науками. Как только перед каждой отдельной наукой ставится требование выяснить свое место во всеобщей связи

вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней. И тогда из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика. Все остальное входит в положительную науку о природе и истории» [1].

Трудно выразиться яснее, и приходится лишь удивляться тому, что и сегодня, через сто лет после издания «Анти-Дюринга», находятся именующие себя марксистами люди, во что бы то ни стало желающие иметь «мировоззрение» в виде особой науки «о мире в целом», в виде системы особых — «философских» — принципов всякого бытия, в виде «мировой схематики».

Нелегко сказать, какими добрыми намерениями и мотивами продиктовано это желание превратить мировоззрение в абстрактно-скудную схему,— вероятно, стремлением изложить его максимально популярно, т. е. в самых общих чертах, чтобы сделать его легко обозримым, чтобы уместить его в одну книжечку вроде катехизиса, вроде устава, доступного каждому, даже не очень образованному человеку. Если так, то глупо было бы возражать против такой затеи, краткое и популярное изложение современной системы научных представлений о природе и истории, в котором выделены главные результаты научного познания и опущены частности и подробности, может сослужить пользу, если оно сделано достаточно квалифицированно, т. е. популяризирует общие выводы современной науки, но не вульгаризирует и не профанирует их.

Но совершенно невозможно объяснить, почему и зачем надо называть изложение главных и общих выводов современного естествознания и наук об истории «философией», тем более видеть в создании таких книжечек основную и главную задачу современной научной философии.

Конечно же нет ничего зазорного и для философа в том, чтобы сесть и написать краткий очерк современного научного мировоззрения (или, что то же самое, представить современное научное мировоззрение в кратком очерке). Может даже статься, что философ сделает это лучше, чем какой-либо другой специалист, и потому задача научной популяризации основных контуров современного — научного — мировоззрения является и сегодня достойной и даже почетной задачей любого философского ведомства и учреждения. Кто станет против этого возражать — популяризация и пропаганда современного научного мировоззрения, т. е. материализма, ставшего благодаря трудам Маркса, Энгельса и Ленина диалектическим и историческим,— прямой долг каждого марксиста, каждого коммуниста, а отнюдь не только философа.

Но даже и самое грамотное, самое талантливое изложение общих результатов и выводов основных отраслей современного научного знания еще не есть «философия» как особая наука.

Понимать «философию» таким манером — значит понимать ее не так, как Карл Маркс, Фридрих Энгельс и В. И. Ленин, а так, как ее понимали и «развивали» Огюст Конт, Евгений Дюринг или Скворцов-Степанов, в лице которого прекрасный популяризатор и пропагандист коммунистического и атеистического мировоззрения сочетался с очень плохим философом.

В понимании философии как совокупности (или «системы») наиболее общих выводов научного познания некоторые авторы и до сих пор видят «материализм», и даже «диалектический». Это — печальное заблуждение. Никакого материализма тут нет, а есть чистейшей воды позити-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 25.

визм, т. е. совершенно некритическое воспроизведение (изложение другими — «философскими» — словами и оборотами речи) всего того, что говорят и пишут от имени «современной науки» сегодняшние ученые, т. е. всех тех представлений о природе и обществе, которыми наука располагает на сегодняшний день, включая сюда, разумеется, и те представления, которые уже завтра, может статься, окажутся неверными и будут отброшены самой же наукой, преодолены ее собственным движением. Однако при позитивистском понимании философии и эти представления будут проштемпелеваны знаком философского качества, печатью «диалектического материализма».

Надо думать, что и самому академику М. Б. Митину или доктору Г. В. Платонову неудобно ныне вспоминать те слова, которые они произносили и писали про научные открытия Бошьяна и Лепешинской, Презента и Лысенко или про «гениальный вклад» И. В. Сталина в языкознание и т. д. и т. п. Во всем этом они видели «научные завоевания», имеющие непосредственно философское, то бишь мировоззренческое, значение,— новые «подтверждения» высших истин «диалектического материализма»...

Если от такого возведения наличных представлений в ранг философских истин кому-то польза и была, то никак не философии и не тем наукам, из коих эти истины извлекались путем «обобщения», а затем возвращались им уже обряженными в мундир философского ведомства, обретая тем самым непререкаемый авторитет для науки, хотя как раз с точки зрения этой науки они не выдерживали никакой критики...

Забывать обо всем этом нельзя, так как причина аналогичных конфузов заключается в полном отступлении указанных (и некоторых других) философов от того понимания и философии, и мировоззрения, и отношения философии к другим наукам, которое было сформулировано Ф. Энгельсом и разделялось — как подлинное диалектико-материалистическое — и К. Марксом, и В. И. Лениным.

Классики марксизма-ленинизма никогда и нигде не возлагали на философию обязанность строить из результатов «положительных наук» некую обобщенную картину-систему «мира в целом». Еще меньше оснований приписывать им взгляд, согласно которому такая «философия» — и только она — должна вооружать людей «мировоззрением». Научное мировоззрение, согласно Энгельсу, заключается и воплощается не в системе отвлеченно-философских положений, а в «самих реальных науках», в системе реальных научных знаний.

Любую попытку воздвигать над (или «рядом» с) положительными науками еще и особую науку о «всеобщей связи вещей» Ф. Энгельс безоговорочно расценивает как затею в лучшем случае излишнюю и бесполезную. В лучшем случае. А обычно — как показал и продолжает показывать опыт — такая «философия» неизбежно превращается в тяжелый балласт, в гири на ногах науки и активно мешает реальным наукам двигаться вперед, поскольку, будучи обобщенным описанием сегодняшних результатов исследования, она всякий шаг науки за пределы этих результатов, естественно, рассматривает как покушение на свои собственные построения, как их расшатывание и «ревизию», в то время как никаким пересмотром действительных положений научной — диалектико-материалистической — философии тут и не пахнет...

С другой же стороны, такая — позитивистски ориентированная — философия остается, как правило, вполне безучастной и снисходительной там, где происходит действительная ревизия устоев философ-

ского материализма и философской диалектики, и даже поощряет эту ревизию в тех случаях, когда она производится под флагом выводов «из современного естествознания», там, где «новейшее открытие» в физике или в астрономии (а оно для позитивиста всегда имеет значение высшего критерия «философских» истин) непосредственно не согласуется с утверждениями действительно научной — диалектико-материалистической — философии. Тут позитивист всегда рад поскорее «исправить» философские понятия в угоду «новейшему открытию» и применительно к нему.

На этом пути и появляются храбрые «философские» выводы из «успехов и достижений современной науки», на которые так горазд позитивизм. Открыли физики тот факт, что атом не является последней, неделимой далее, частицей мировой материи,— и сразу же возникает умозаключение — «материя исчезла», «нет больше материи», а есть лишь исторически меняющиеся «комплексы ощущений», «сгустки энергии» и т. д. и т. п.

Построили машину, внутри которой происходит преобразование одних высказываний в другие высказывания, одних сочетаний знаков в другие сочетания знаков,— и сразу же появляется толпа «философов», которые видят в этом опровержение всего того, что научная философия говорила ранее о «мышлении», об «интеллекте». Начинают, обобщая явления, происходящие в такой машине, строить «новое», «современное и научное», понятие мышления и интеллекта вместо «устаревшего», «философского».

Сколько уж было таких печальных уроков, так нет же, не идут они впрок. А в основе лежит все то же самое представление о философии как о совокупности «наиболее общих обобщений», извлекаемых из результатов «современного научного познания», как о «системе» таких наиболее общих выводов из развития естествознания (чаще всего) или из развития наук социально-экономического цикла (это уже пореже).

(«Ах, современная историческая наука доказала, что были племена без материального производства, да зато с музыкой и мифологией! Ах, значит, неправильно философское утверждение о примате материального производства над духовным! Ах, значит, верно обратное! Значит, чисто духовное развитие может определять и вести вперед всякое остальное развитие!» — таких восторженно-хлестаковских обобщений, демонстрирующих необыкновенную легкость в мыслях, можно припомнить много.)

Имея в виду постоянную возможность появления таких философов и таких «философий», Ф. Энгельс и отметал с порога всякую болтовню о необходимости сооружения рядом с действительно научным мировоззрением, т. е. рядом со связной совокупностью реальных научных знаний о мире, еще и особого — «философского» — мировоззрения, даже и «естественного». В этой затее он не видел никакого материализма, тем более диалектического:

«Если схематику мира выводить не из головы, а только *при помощи* головы из действительного мира, если принципы бытия выводить из того, что есть,— то для этого нам нужна не философия, а положительные знания о мире и о том, что в нем происходит; то, что получается в результате такой работы, также не есть философия, а положительная наука» [1].

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 35.

Из этого видно, что Энгельс отвергает не самое по себе идею создания обобщенно-схематизированной картины мира — вовсе нет. Наоборот, он исходит как раз из того обстоятельства, что всякое научное изображение (идет ли речь об отдельной науке или о всей совокупности наук, о Науке с большой буквы) представляет собой так или иначе схематизированное отображение окружающего мира. Именно поэтому и настаивает он на том, что создание такой — «естественной» — схематики мира, т. е. обобщенной системы представлений о мире, под силу лишь всей совокупности «реальных», положительных наук, выясняющих свои взаимные связи и переходы в составе единого, целостного миропонимания и тем самым вооружающих людей уразумением универсальной связи вещей и знаний об этих вещах, показывая и доказывая эту связь как в целом, так и в частностях.

Совершенно очевидно, что возлагать решение этой задачи — задачи научного познания вообще — на плечи какой-либо одной науки, будь то физика или химия, математика или философия, было бы по меньшей мере наивно.

И когда какой-нибудь Огюст Конт, Евгений Дюринг или их запоздалый последователь мнит, будто философия — в отличие от других наук, обреченных на бесконечное копание в частностях и подробностях,— призвана рисовать мир как «единое связное целое», компенсируя тем самым «врожденный» недостаток «частных наук», то, с точки зрения Энгельса, эта смешная претензия не заслуживает иного отношения, кроме насмешки.

Невозможно не заметить, что Энгельс нигде и никогда не называет положительные науки — физику, химию, биологию или политэкономию — уничижительным именем «частные», ибо уже самое употребление такого предиката предполагает, что кроме «частных» наук должна существовать некая «всеобщая наука», «наука о целом».

Если какая-то наука нацелена исключительно на познание «частностей», никак не связанных, по существу, ни между собой, ни с другой категорией таких «частностей», то это в лучшем случае характеризует ее историческую незрелость. Если же она в этих «частностях» выявляет некоторый закон, то это и означает, что она в конечном видит бесконечное, в отдельном — всеобщее, в преходящем — вечное:

«Всякое истинное познание природы есть познание вечного, бесконечного, и поэтому оно по существу абсолютно» [1].

И тот, кто не понимает этого простого обстоятельства, обнаруживает свое полнейшее незнакомство с аксиомами диалектики и материализма. Хорошенькое «научное» мировоззрение мы бы имели, если б оно состояло из «частных» наук, которые исследуют одни «частности» без связи, «философии», которая, напротив, рисует нам связь без тех частностей, которые она связывает... Это нелепое разделение науки на две категории — на исследование вещей без их взаимных отношений и на исследование отношений без вещей — как раз и лежит в основании позитивистского представления о роли и функции философии в составе «научного мировоззрения».

И та «поправка», которой некоторые авторы пытаются смягчить нелепость такого представления,— поправка, состоящая в том, что «частным» наукам вменяется обязанность выяснять «частные и особенные» связи вещей, не трогая «всеобщих» «универсальных» связей между ними (это-де прерогатива «философии»!), дела нисколько не меняет. Взгляд этот

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 549.

обрекает «частные» науки на ущербное существование, поскольку, по существу, запрещает им доискиваться до диалектики в составе своего предмета, запрещает им диалектически разворачивать понимание этого предмета, поскольку иначе для «философии» не останется работы.

В этом именно и заключается вред представления о философии как об особой науке о «мире в целом» или о «всеобщей связи вещей и знаний о вещах». Архаичное по содержанию, это представление всегда оказывается не только консервативным, но и прямо реакционным, ретроградным, если брать его в отношении к «частным» наукам. По существу, оно внушает естественникам: копайтесь в своих частностях и подробностях, а выявлять в этих ваших частностях и подробностях диалектику не смейте, не ваше это дело, не по чину берете, ибо это — монопольная привилегия «философии» и «философов»!

Именно поэтому Ф. Энгельс и расценивает позитивистскую затею создания философской картины-системы мира в целом не просто как пустопорожнюю, но и как антинаучную, как антидиалектическую затею, активно препятствующую проникновению диалектики в головы и в теории самих «положительных» ученых, т. е. естествоиспытателей и историков. Диалектику в природе не только может, но и обязано вскрывать полностью и без остатка само естествознание, так же как диалектику общественно-исторического процесса выясняет и способна выяснять только вся совокупность общественных наук — политэкономия, теория государства и права, психология и т. д. и т. п. И никак не «философия», будь то философия «вообще», «философия природы» или «философия истории», тщетно старающиеся компенсировать недостаток диалектического (тут — теоретического) мышления, т. е. искусства оперировать понятиями, то и дело проявляемый естествоиспытателями и историками, путем сооружения «философского» дубликата их собственных наук, вместо того чтобы помочь им преодолевать этот недостаток внутри самих научных теорий.

Не менее категоричен в оценке позитивистского толкования места и роли философии в составе современного научного мировоззрения и В. И. Ленин.

На полях книги Абеля Рея «Современная философия» по поводу рассуждения автора, повторяющего в этом пункте взгляд Конта и Дюринга, В. И. Ленин делает краткие, но достаточно выразительные пометки. Рей излагает стандартный позитивистский взгляд на философию как на «участок научной работы, имеющий целью научные обобщения и синтез наук»:

«Почему бы *философии не быть, таким же образом, общим синтезом всех научных знаний,* усилием представить себе неизвестное функцией известного, чтобы помочь его открытию и поддержать научный дух в его настоящей ориентации? Она бы отличалась от науки лишь большей общностью гипотезы; философская теория, вместо того чтобы быть теорией группы изолированных и хорошо разграниченных фактов, была бы теорией совокупности фактов, которые нам являет природа, системой природы, как говорили в XVIII веке, или же по крайней мере прямым вкладом в теорию такого рода».

Оценка этого пассажа В. И. Лениным совершенно однозначна: «блягер!» и «дура!». Не очень вежливо, но зато предельно ясно выраженное отношение[1].

---

[1] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 521.

С точки зрения Ленина, позитивистские воззрения на роль философии попросту не заслуживают иного отношения. Вот его оценка суворовской «всеобщей теории бытия»:

«Так. Так. «Всеобщая теория бытия» вновь открыта С. Суворовым после того, как ее много раз открывали в самых различных формах многочисленные представители философской схоластики. Поздравляем русских махистов с новой «всеобщей теорией бытия»! Будем надеяться, что следующий свой коллективный труд они посвятят всецело обоснованию и развитию этого великого открытия!» [1]

Острота и недвусмысленность реакции Ленина объясняется прежде всего тем, что все подобные затеи с созданием «всеобщих теорий бытия» возникали в это время не как пустопорожние забавы, а как прямые антитезы энгельсовскому пониманию диалектики как науки — тому самому пониманию, которое Ленин последовательно отстаивал в полемике с ревизионистами.

Не может быть никакого сомнения в том, что Ленин, настаивая на понимании диалектики как логики и теории познания «современного материализма» и отметая с порога все разговоры о «всеобщих теориях бытия», отстаивал и подлинную суть позиции Энгельса, изложенной в «Анти-Дюринге», поскольку эту позицию позитивисты как раз и старались всячески фальсифицировать именно в духе «всеобщей теории бытия», чтобы затем противопоставить ей свою — «новую» — всеобщую теорию бытия, «новую» мировую схематику, соответствующую-де новейшим достижениям науки.

Суть такой — позитивистской — фальсификации энгельсовского взгляда на диалектику очень ясно просвечивает в книге известного русского махиста Я. Бермана «Диалектика в свете современной теории познания» (Московское книгоиздательство. Москва, 1908).

Свой замысел Я. Берман формулирует вполне откровенно: «К числу тех устаревших частей стройного здания, воздвигнутого усилиями гениального автора «Капитала», которые, несомненно, требуют ремонта, и ремонта капитального, относится, по нашему глубокому убеждению, прежде всего и главнее всего философское обоснование марксизма и, в частности, знаменитая диалектика» (Указ. соч. С. 3).

Какое же понимание диалектики вычитывает Я. Берман в «Анти-Дюринге»? А вот:

«Диалектика для Энгельса есть не более не менее как «наука о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления». При помощи каких же приемов, спрашивается, может быть построена такая наука?» — вопрошает Я. Берман (С. 20).

И дает свой ответ: такая наука возможна и мыслима лишь «как завершение процесса обработки частных законов, добытых таким же опытным путем отдельными частными дисциплинами» (С. 21) — путем извлечения «наиболее общих обобщений» из результатов современной науки, и притом — тем же самым «методом», которым эти результаты были извлечены «из опыта» ведущими корифеями этой науки — Э. Махом, Р. Авенариусом, В. Оствальдом, И. Петцольдтом и другими знаменитостями.

Эта «наука» и будет удовлетворять «присущее человеческому уму и совершенно законное стремление к выработке философского мировоззрения, т. е. к составлению себе возможно более полного, охватывающего всю совокупность явлений представления о мире» (С. 7).

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 355.

Это «философское мировоззрение» и заступит место «диалектики», о которой говорил Энгельс и которая возникла не из науки, а из гегелевских фантазий и потому есть «белиберда», «погремушки гегелевского схематизма» и даже «бред», донаучное представление о всеобщих формах развития мира в целом, мира вообще...

«Позитивные заслуги» Маркса-теоретика, Маркса-экономиста, Маркса-историка,— рассуждает Я. Берман,— не находятся ни в какой связи с «диалектикой»,— она представляет собою в лучшем случае лишь ненужное и путающее терминологическое облачение его действительных открытий».

«Не нужно, однако, быть особенно глубоким знатоком «Капитала», чтобы видеть, что все эти схоластические схемы у Маркса играют исключительную роль философской формы, наряда, в который он облекает свои, добытые чисто индуктивным путем, обобщения...» (С. 17).

«Диалектика» и толкуется Я. Берманом как нечто вроде шапки, снятой с чужой головы и напяленной на «позитивное» мышление Маркса, не имеющее с этой «философской надстройкой» ничего общего. Поэтому-то марксизм и надлежит как можно тщательнее очистить от «диалектики», то бишь от гегелевской фразеологии, заменив эту фразеологию на «научную», добытую «чисто индуктивным путем» из результатов «современной науки».

Разумеется, Я. Берман чрезвычайно облегчил себе задачу, толкуя «диалектику» как один из возможных вариантов «науки о мире в целом», как «философское мировоззрение», как некоторую универсальную схему всякого развития вообще, и сделал это именно для того, чтобы атаковать эту всеобщую схему с точки зрения результатов «современной науки», чтобы отвергнуть все то, чего эта наука не принимает.

Именно в полемике с подобными толкованиями «диалектики» В. И. Ленин и формулирует в эти годы свое понимание действительной точки зрения Маркса и Энгельса на этот вопрос:

«Диалектический материализм не нуждается ни в какой философии, стоящей над прочими науками». От прежней философии остается «учение о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика». А диалектика, в понимании Маркса и согласно также Гегелю, включает в себя то, что ныне зовут теорией познания, гносеологией...» [1]

Кажется, трудно сказать яснее. Диалектический материализм есть мировоззрение, притом научное мировоззрение, т. е. совокупность научных представлений о природе, обществе и человеческом мышлении, как таковое оно ни в коем случае не может быть построено силами одной лишь «философии», а только дружными усилиями всех «реальных» наук, включая, разумеется, и научную философию.

Мировоззрение, именуемое диалектическим материализмом, не есть философия, а философия не есть мировоззрение, знака равенства между ними ставить нельзя, не взваливая на плечи философии задачу, разрешение которой под силу только всему научному познанию, и то в перспективе.

Если «прежняя философия» ставила перед собой эту утопическую задачу, то единственным оправданием ее претензий была историческая неразвитость других наук:

«Гегелевская система была последней, самой законченной формой философии, поскольку философия мыслится как особая наука, стоящая над всеми другими науками. Вместе с ней потерпела крушение вся

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 26. С. 54—55.

философия. Остались только диалектический способ мышления и понимание всего природного, исторического и интеллектуального мира как мира, бесконечно движущегося, изменяющегося, находящегося в постоянном процессе возникновения и уничтожения. Теперь не только перед философией, но и перед всеми науками было поставлено требование открыть законы движения этого вечного процесса преобразования в каждой отдельной области».

Но, «как только перед каждой наукой ставится требование выяснить свое место во всеобщей связи вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней»,— неустанно повторяет Энгельс, и в «Анти-Дюринге», и в «Диалектике природы», и в «Людвиге Фейербахе» прямо связывая это понимание с самой сутью материализма: Если принципы бытия «выводить не из головы, а только *при помощи* головы из действительного мира... то для этого нам нужна не философия, а положительные знания о мире и о том, что в нем происходит; то, что получается в результате такой работы, также не есть философия, а положительная наука» [1].

Если это верно, то «из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика. Все остальное входит в положительную науку о природе и истории» [2]. Это — «Анти-Дюринг».

Почти слово в слово Энгельс повторяет ту же мысль в «Людвиге Фейербахе»; кратко изложив марксово понимание истории, он подытоживает: «Доказательства истинности этого понимания могут быть заимствованы только из самой истории, и я вправе сказать здесь, что в других сочинениях приведено уже достаточное количество этих доказательств. Но это понимание наносит философии смертельный удар в области истории точно так же, как диалектическое понимание природы делает ненужной и невозможной всякую натурфилософию. Теперь задача в той и в другой области заключается не в том, чтобы придумывать связи из головы, а в том, чтобы открывать их в самих фактах. За философией, изгнанной из природы и из истории, остается, таким образом, еще только царство чистой мысли, поскольку оно еще остается: учение о законах самого процесса мышления, логика и диалектика» [3].

Так — однозначно и недвусмысленно — решается Энгельсом вопрос о предмете философии как особой науки, как особой и самостоятельной области исследования. Пусть извинит нас читатель за обильное цитирование, в данном случае оно необходимо в силу той путаницы, которая до сих пор вносится в этот вопрос авторами, ставящими знак равенства между «философией» и «мировоззрением», между «мировоззрением» и «материалистической диалектикой», между «материалистической диалектикой» и «философией».

Совершенно бесспорно, что ясная и недвусмысленная позиция Энгельса, изложенная выше его собственными словами, была аксиоматически-исходной и для В. И. Ленина во всех его дискуссиях с людьми типа Я. Бермана и Богданова, Юшкевича и Луначарского, Базарова и Суворова *, во что бы то ни стало старавшихся соорудить внутри марксистского — научно-материалистического — мировоззрения очередную «всеобщую теорию бытия», особое — «философское» — «мировоззрение», поскольку действительное мировоззрение Маркса и Энгельса, изложенное

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 35.
[2] Там же. С. 25.
[3] Там же. Т. 21. С. 316.

в «Капитале» и «Анти-Дюринге», в «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта» и «Критике Готской программы», их никак не удовлетворяло и никакого «цельного мировоззрения» они в этих трудах вычитать не могли... «Мировоззрение» им виделось исключительно в виде особой науки, непременно «всеобщей» науки, стоящей над прочими — «частными» и посему неполноценными — науками.

Отсюда — и органическое непонимание этими людьми диалектики как логики и теории познания, как действительной логики развития научного мировоззрения, так теории познания мира человеком — познания, осуществляемого вовсе не «философией», а всеми реальными науками в содружестве с научно-материалистической философией, понимаемой по Энгельсу.

Для Я. Бермана, Богданова и прочих путаников «марксизм» до их прихода был «неполон» — в нем, по их мнению, недоставало как «общей теории бытия», так и «теории познания», «гносеологии». Совершенно естественно, ибо в «диалектике» все эти люди видели исключительно ряд предельно общих формул, перенятых-де Марксом и Энгельсом у Гегеля,— формул, касающихся «общих принципов развития» («развития вообще»), и ничего более.

Тот факт, что Маркс и Энгельс вовсе не ограничивались выражением согласия с некоторыми «общими формулами» гегелевской диалектики, а применяли диалектику (материалистически преобразованную гегелевскую диалектику, как не перестает подчеркивать Ленин) на каждом шагу, и именно в ходе исследования совершенно конкретных научных проблем — проблем политической экономии, истории, политики и права, точно так же, как и в анализе острейших классовых конфликтов и событий текущей политической борьбы,— этот факт для берманов и богдановых как бы вовсе не существовал. По их просвещенному мнению, «Капитал», например, есть не более как совокупность «обобщений, полученных чисто индуктивным путем» (см. цит. соч. Я. Бермана, с. 3), а «диалектика» к этим обобщениям привязана, мол, лишь задним числом, лишь в качестве фразеологии, лишь в качестве неадекватных оборотов речи, в качестве неуклюжих форм гегелевского языка.

Заранее отрицая за диалектикой значение логики мышления, логики развития понятий в любой сфере научного познания и практики, русские позитивисты от марксизма и толковали эту диалектику как пассивное и необязательное «дополнение» к научному анализу, лишь как «язык», на котором зачем-то — и неизвестно зачем — Маркс и Энгельс выражали некоторые «позитивные результаты» своего изучения политической экономии и истории.

В. И. Ленин же видит в диалектике прежде всего как раз активную форму мышления Маркса и Энгельса, действительную логику развития понятий в ходе конкретного исследования тех конкретных областей действительности, которыми непосредственно занимались основоположники коммунистического мировоззрения,— и вовсе не совокупность «наиболее общих обобщений», делаемых задним числом, как то пытались изобразить ревизионисты, начиная с Э. Бернштейна и К. Шмидта и кончая Я. Берманом и Суворовым (и даже Скворцовым-Степановым и А. К. Тимирязевым-сыном).

Поэтому-то В. И. Ленин и подчеркивает, что суть материалистической диалектики заключается не в том, что она есть совокупность «наиболее общих утверждений» относительно «мира в целом» — и природы, и общества, и мышления,— а в том, что она есть логика развития научного мировоззрения, реализованного Марксом и Энгельсом вовсе не в

виде особой «всеобщей теории бытия», а именно в виде научно-материалистического понимания конкретных законов развития общества на определенной конкретно-исторической стадии его развития, в виде научной политической экономии «Капитала», в виде конкретно сформулированных принципов стратегии и тактики борьбы пролетариата, в виде теоретического понимания закономерностей революционного процесса преобразования товарно-капиталистического общества в социалистическое (в виде того, что Ленин называет «научным социализмом»). В этих — совершенно конкретных — результатах теоретического исследования, осуществленного с помощью диалектики как метода исследования, и заключается научно-материалистическое мировоззрение Маркса и Энгельса — мировоззрение, постоянно развивающееся и уточняемое с каждым новым шагом исследования конкретной исторической действительности, с каждым новым открытием в любой области природы и истории. Все это — никакая не «философия», а философски-грамотно осмысленная политэкономия, история, политика, стратегия, тактика, совершенно конкретный анализ конкретно-исторических явлений, событий, в чем именно и видел Ленин суть материалистической диалектики.

А берманы и богдановы сочиняли в это время — и, главное, вместо этого — «всеобщие теории бытия», пользуясь при этом архаической формальной логикой (методом «чисто индуктивных обобщений») и столь же архаической ассоцианистской психологией юмовско-берклианского толка, только усвоенной не прямо, а через Маха и Авенариуса.

В этом — и ни в чем другом — и заключалась противоположность (а не просто «разница») между позициями Ленина и позициями позитивистов от марксизма.

Согласно Ленину, суть диалектики — и не просто «сторона дела», а именно суть — состоит в том, что «диалектика и есть логика, и есть теория познания (Гегеля и) марксизма». Та самая суть, которую, по его оценке, хорошенько не понял даже Плеханов, не говоря уже о «прочих марксистах». И поскольку речь идет о том, чтобы изложить теорию диалектики в виде особой, отдельной науки, то — в полном согласии с Энгельсом формулирует Ленин — именно материализм обязывает понимать и разрабатывать эту теорию как «учение о мышлении и его законах», т. е. как логику развития всего научного мировоззрения, всего научного познания мира человеком, осуществляемого лишь дружными усилиями всех наук — и никак не «философией» как таковой.

Ведь нетрудно понять, что, взваливая на плечи философии, как особой отдельной науки, задачу научного познания вообще, ей не оставляют ни сил, ни времени, ни кадров для решения ее специальной задачи, для выполнения ее специфической функции в развитии научного мировоззрения — для разработки диалектики как логики этого развития.

И поскольку «свято место пусто не бывает», в эту брешь сразу же врываются мутные воды всевозможных чуждых материализму «гносеологий», «эпистемологий», «семасеологий», «логик науки» и тому подобных модных течений, коими мечтают заполнить пробелы в разработке целостного марксистско-ленинского мировоззрения...

Ведь сколько таких попыток «дополнить» марксистскую философию якобы недостающими ей разделами было сделано в XX веке!

А все потому, что явно недостаточно разрабатывалась диалектика как логика и теория познания, т. е. диалектика в ее ленинском понимании. Потому, что испуганное воображение ряда влиятельных философов усматривало в этом направлении научной разработки диалектики «гносеологический уклон», «недооценку мировоззренческого аспекта диа-

лектики» и тому подобные злокозненные искривления и умыслы. С полным букетом таких запугиваний читатель может познакомиться по стенограмме обсуждения книги покойного П. В. Копнина, напечатанной в журнале «Вопросы философии» № 7 за 1970 год, с. 116—129.

Не нужно обладать слишком уж большой проницательностью, чтобы заметить, как под видом критики книги П. В. Копнина ряд выступающих (и прежде всего Ц. А. Степанян, М. С. Пастух, Г. В. Платонов, С. Т. Мелюхин) прямо возражали против вышеизложенного понимания вопроса Энгельсом и Лениным, против понимания диалектики как логики и теории познания мира человеком, как «учения о мышлении и его законах».

Трудно ответить на эти запугивания лучше, чем это сделал академик Н. Н. Семенов:

«Некоторые философы выражают иногда опасение: как-де можно рассматривать марксистско-ленинскую философию как логику, теорию познания? А не поведет ли это к утрате мировоззренческого значения марксистской философии, к умалению ее роли и даже к «отрыву философии от естествознания»?

Если логику понимать действительно по-ленински, то этого не надо бояться. Совсем наоборот: ведь все наши науки, вся наша культура развивается с помощью мышления, основанного на человеческой практике, и потому наука о мышлении играет свою первостепенную роль в развитии научного миропонимания...» [1]

Несомненно одно: люди, упрекающие вышеизложенное понимание в «недооценке мировоззренческого значения философии», просто-напросто публично признаются в том, что они сами понимают «мышление» на какой-то странный, совсем не материалистический манер, как некую чисто субъективную способность, не имеющую никакого отношения к реальному миру, к природе и обществу, к действительному познанию законов развития природы и общества.

Если же исходить из того понимания мышления, которое развернуто в трудах Энгельса и Ленина, то такой упрек попросту нелеп, ибо мышление в его реальности и есть не что иное, как процесс отражения природы и общества, осуществляемый совокупными усилиями всех наук, и именно поэтому законы логики представляют собой не что иное, как отраженные в человеческой голове (и проверенные тысячелетиями человеческой практики) всеобщие законы развития естественно-природного и общественно-исторического развития, т. е. законы, имеющие вполне объективный характер, вполне объективное «значение».

Это обстоятельство и выражается формулой, согласно которой диалектика и есть учение о тех всеобщих законах, которым одинаково подчиняется как развитие мышления, так и развитие действительности (т. е. природы и общества),— «наука о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления» [2]. А не только «мышления», понимаемого как субъективно-психический процесс, осуществляющийся в глубинах мозга и психики человеческого индивида, ибо «мышление» в таком понимании исследуется вовсе не в философии, не в «диалектике», а в психологии, в физиологии высшей нервной деятельности и т. д. и т. п.

«Мышление» для философии (для диалектики как особой науки) — это прежде всего знание в полном объеме его развития, знание в его

[1] *Семенов Н. Н.* Наука и общество. М., 1973. С. 235.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 145.

становлении, т. е. процесс исторического развития реального знания, т. е. естествознания и наук об истории. «Мышление» и предстоит тут как история всех наук, включая сюда, разумеется, и философию как особую, отдельную науку. Законы и формы развития этого мышления и составляют специфический предмет философии. Это вовсе не формы и законы особого — «философского» — познания мира. Это — законы и формы мышления и физика, и экономиста, и биолога, и антрополога, и лингвиста, и, разумеется, самого философа. Это именно всеобщие формы познания и природы, и общества, и самого мышления.

Формула, определяющая диалектику как учение о всеобщих законах развития и действительности, и мышления (а не только «мышления», равно как и не только «действительности»), выражает, таким образом, очень важную «сторону дела». Однако совершенно неправомерно было бы видеть в этой формуле основное определение предмета диалектики как особой, отдельной науки.

Из контекста, в котором Энгельс формулирует это определение, видно совершенно ясно — это именно определение диалектики вообще, обнимающее собой не только материалистическую, марксистскую диалектику, но и любую другую историческую форму развития этой науки — и гераклитовскую, и гегелевскую в том числе. В этой формуле, как таковой, еще вовсе не выражены исторические различия, существующие между различными вариантами этого учения, в том числе и различие между марксистской и гегелевской диалектикой, между материалистическим и идеалистическим толкованием «всеобщих законов действительности и мышления». Эти всеобщие (инвариантные и для природы, и для истории, и для мышления как субъективно-психического процесса) законы одинаково признаются и исследуются и там, и здесь — и Гегелем, и самим Энгельсом, потому-то и гегелевская диалектика — тоже диалектика, т. е. историческая ступень развития «учения о всеобщих законах развития природы, истории и мышления».

Поэтому глубоко ошибаются авторы, усматривающие в приведенной формуле определение специфического предмета марксистской диалектики. Как раз от «специфики» марксистской — равно как и гегелевской — диалектики это определение и отвлекается — именно потому, что это определение диалектики вообще — всякой диалектики.

Специфика же марксистской диалектики заключается в том, что эта диалектика — материалистическая. А это значит, что всеобщие законы мышления понимаются ею как отраженные научным познанием — и проверенные тысячелетиями человеческой практики — всеобщие законы природы и истории. В этом-то все и дело, в этом-то и специфическое отличие марксистской диалектики от гегелевской и всякой иной.

Стало быть, если уж говорить о самой краткой дефиниции, выражающей «специфический предмет марксистской диалектики», то это никак и не просто «всеобщие законы бытия и мышления», а — в самом кратком выражении — всеобщие законы отражения бытия в мышлении. Здесь альтернатива гегелевской диалектике указана, ибо в гегелевском варианте дело обстоит как раз наоборот, и всеобщие законы движения и развития в природе и истории выглядят как «отчужденные», т. е. как проецированные в природу и историю, законы мышления, логические схемы «саморазвития мысли».

Итак, конкретизация определения диалектики вообще (всякой диалектики), превращающая это определение в «специфическое» определение марксистской — и только марксистской — диалектики, состоит как раз в четком указании на тот факт, что законы мышления (логические

законы, законы развития познания мира человеком) суть отраженные, т. е. познанные и практикой проверенные, законы развития самой действительности, законы развития природы и общественно-исторических событий.

В этом же заключается соответственно и специфическое определение предмета марксистской диалектики как особой науки (а не как метода, применяемого к любому предмету во вселенной,— эти два смысла слова «диалектика» ни в коем случае путать нельзя!).

Как особая, отдельная наука, стоящая не «над» другими науками, а рядом с ними, как полноправная наука, имеющая свой строго отграниченный предмет, диалектика и есть наука о процессе отражения природы и истории в человеческом мышлении. Наука о законах превращения «действительности в мысль» (т. е. о законах познания, о законах высшей формы отражения), а мысли — в действительность (т. е. о законах практической реализации понятий, теоретических представлений — в естественно-природном материале и в истории).

Теория и практика (т. е. отражение и действие на основе отражения) и связываются, таким образом, в один процесс, управляемый одними и теми же — и именно диалектическими — законами — законами логики и познания и практической деятельности.

Постольку диалектика и выступает как логика, как наука о мышлении, как наука о теоретическом и практическом овладении, освоении мира общественным человеком. В этом и заключается ее первостепенное, огромное мировоззренческое значение, роль и функция.

И совсем не в сочинении «всеобщих теорий бытия», не в попытках решить задачу, которая посильна только всей совокупности «реальных наук», и то в их перспективе.

Поэтому справедливо будет сказать, что мировоззренческого значения философской диалектики «недооценивают» как раз те теоретики, которые противопоставляют абстрактное определение «диалектики вообще» (как науки о всеобщих законах развития и бытия и мышления) энгельсовско-ленинскому пониманию диалектики как науки о мышлении и его законах, как логики и теории познания мира человеком, как науки о законах развития всего научного мировоззрения, т. е. всего человеческого мышления, реализующего себя в науках и практических делах.

Понимание Энгельса и Ленина включает в себя также и абстрактное определение, но никак не сводится к нему, ибо в абстрактной формуле «диалектики вообще» никак не выражено отличие их понимания от гегелевского. В качестве «стороны дела» оно правильно. В качестве выражения «сути дела» — неправильно, ибо игнорирует гносеологическую противоположность мышления и действительности, не выражает ее, а выражает только тот факт, что и действительность, и мышление подчинены в своем развитии одним и тем же законам... Ничего больше.

«Суть дела» и Энгельс, и Ленин видели в другом: «Диалектика и есть теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую «сторону» дела (это не «сторона» дела, а суть дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах».

Да. И по сей день многие «другие марксисты» этой сути дела тоже не понимают. И прямой интерес утверждения ленинизма в философии состоит в категорическом отстаивании этой сути дела, в разработке диалектики как логики и теории познания, ибо в этом, именно в этом, и только в этом, заключается ее мировоззренческое значение — ее роль логики развития современного научно-материалистического мировоззрения.

О РОЛИ КЛАССИЧЕСКОГО НАСЛЕДСТВА В РАЗВИТИИ КАТЕГОРИЙ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Я хотел бы присоединиться к мыслям, которые высказаны Б. М. Кедровым, П. В. Копниным и А. Касымжановым. Они говорили, по-моему, о самом важном и наболевшем.

Если мы жалуемся на естественников, которые-де нас слушать не хотят, то это происходит не потому только, что мы не знаем естествознания, а потому, прежде всего, что мы в своей собственной области оказываемся не на должной высоте. Не хватает нам чаще всего вовсе не естественнонаучной, а именно философско-логической культуры, той самой культуры, на уровне которой мыслил Маркс в «Капитале», Ленин — в своих теоретических работах.

Поэтому меня немного беспокоят раздающиеся здесь то и дело разговоры такого рода, что все в мире развивается, а почему же диалектика должна составлять исключение? Давайте и диалектику развивать, давайте одни категории выбросим, другие введем, третьи — заменим на кибернетические или еще какие-нибудь.

На первый взгляд это звучит хорошо. Но не слишком ли поспешно? Прежде чем развивать категории логики, надо дать убедительные доказательства, что вы уже владеете этими категориями хотя бы на том уровне, на котором владел ими Маркс в «Капитале». Когда вы это докажете и покажете, что они недостаточны, вот тогда развивайте.

А то может оказаться, что вам надо развивать не категории диалектики, а всего-навсего свои собственные представления об этих категориях.

Получается часто следующее. Те самые люди, которые в философии мыслили не так давно на уровне «четвертой главы», т. е. на очень популярном уровне, бросились «дополнять» свой философский багаж за счет некритически усвоенных, философски не переваренных понятий математики, кибернетики, математической логики — всего, чего угодно, только не настоящей философии. Стали искать решения задачи на пути так называемого обобщения успехов естествознания, а не на пути восстановления подлинно ленинских, подлинно марксистских норм, принципов и орудий работы в области философии, в области диалектики как логики и теории познания марксизма.

А на этом пути не могло получиться ничего, кроме сочетания премудростей четвертой главы «Краткого курса» * с модными словечками, вроде «информации», «обратной связи», «алгоритма» и т. п.

История с кибернетикой в этом отношении очень типична. Замечательная вещь кибернетика, коммунизму нужная. Но зачем же превращать кибернетику в очередную кукурузу?

Мало мы ценим и мало уважаем собственную науку, ее теоретический багаж, ее специфическую роль в развитии познания, ее собственные методы анализа, ее исторически сложившийся арсенал понятий. Поэтому часто и пропагандируем сами же нелепое представление, будто философия хороша тогда, когда тащится в хвосте за естествознанием, поддакивает всем высказываниям авторитетных естественников, и называем это поддакивание «обобщением успехов естествознания».

Мне очень не понравилась нотка, прозвучавшая здесь в выступлении И. С. Нарского, когда он, пытаясь вести спор с Розенталем (в котором, безусловно, прав Розенталь), пренебрежительно отозвался о Гегеле. Что, мол, с ним считаться, с этим человеком, который не знал математики и даже-де презирал ее.

Не будем уж говорить о том, что, если судить по изданным работам, Гегель математику знал лучше, чем Нарский. Но, в отличие от Нарского, не молился на нее как на откровение, а пытался анализировать ее понятия с точки зрения категорий логики и потому смотрел на известные математические понятия иначе, чем сами математики. В чем он прав, в чем не прав — в этом надо тщательно разобраться. А по Нарскому, выходит, что в случае расхождения философа с математиком всегда прав математик, а аргументацию философа даже и рассматривать в этом случае не стоит.

Пока мы будем смотреть на философию как на служанку естествознания, а не как на равноправного товарища естествознания, никакого уважения к ней со стороны естественников не будет.

Выступал здесь тов. Свидерский и говорил, что «качество» нынче нельзя понимать по-старому, что надо его понимать «по-новому». Как оно понималось «по-старому», т. е. в классической диалектике, включая Маркса и Ленина, он не счел нужным разъяснить. Зато, пытаясь объяснить «новое» понимание, он сделал выразительный жест руками, стараясь охватить ими как можно больше воздуха, и пояснил — это-де и «структура», и «отношение структуры к ее элементам» и так далее.

Это «развитие» категорий диалектики?

На деле просто выбрасывается добрая старая категория вместе с четко разработанным ее смыслом, связанная с формулировкой важнейшего закона диалектической логики, с критикой механистического миропонимания и метода и многими другими весьма серьезными вещами. А вместо нее подсовываются совсем другие понятия (кстати, тоже небезызвестные философии, но — другие). Категория «качества» при этом вовсе не «развивается», не «обогащается». Она просто исчезает, подменяется другими категориями, ничего общего с «качеством» не имеющими и похожими скорее на чисто количественные определения, на понятия современной математики.

От «качества» в итоге осталось одно слово, одно название. А смысл ему придан совсем обратный. Вот и попробуйте бороться с механицизмом, пользуясь этим «новым» определением «качества». Я думаю, такому «развитию» категории «качества» очень обрадовались бы и Степанов-Скворцов, и Сарабьянов, и все неумеренные поклонники кибернетики, видящие всюду одни «структуры», «отношения элементов» и прочие вещи, без остатка выражаемые цифрами и уравнениями.

Нельзя так легко бросаться категориями! «Качество» — в том его значении, в каком его понимал и употреблял в «Капитале» при анализе формы стоимости Маркс,— сохраняет свое методологическое значение и поныне. И давайте будем осторожнее.

То же самое мне хотелось бы сказать и тов. Кронроду. Он тоже слишком поспешно «развивает» категории «Капитала» и притом ссылается на «практику социалистического строительства».

Он полагает, будто «опыт строительства социализма в нашей стране» свидетельствует против положения Маркса о том, что в товар вообще превращаются только продукты независимых друг от друга, т. е. «частных», работ и что поэтому непосредственно-общественный характер труда и стоимостная форма продукта — это вещи несоединимые. Кронроду во что бы то ни стало хочется объявить товарную форму «имманентной формой непосредственно-обобществленного производства». Ради этого он и «исправляет» Маркса.

А все дело в том, что Кронрод, как и некоторые другие экономисты, с некоторых пор стал рассматривать социализм не как первую фазу ком-

мунизма, не как «недозревший коммунизм», в составе которого формы непосредственно-обобществленного труда переплетаются с формами прежней организации труда и диалектически-противоречиво взаимодействуют с ними,— а как особую и внутри себя завершенную формацию.

Для этого Кронрод вынужден пользоваться очень плохой логикой. Из того факта, что наше производство в целом, в общих его масштабах и контурах, уже обобществлено, он делает вывод, будто и каждое отдельное звено нашего хозяйственного организма тоже имеет непосредственно-общественный характер, что нет уже ни независимости отдельных — частных — работ друг от друга, ни центростремительных сил местничества и тому подобных явлений, и потому вместо реального анализа реальных противоречий нашего развития к коммунизму (в том числе между формами обобществленного труда и формами труда необобществленного) он и старается нарисовать идеальную непротиворечивую «структуру социализма», идеализирует реальность, вместо того чтобы ее исследовать.

Вот и получается, что, вместо того чтобы использовать категории материалистической диалектики в качестве остро отточенных инструментов критического анализа действительности и ее отражения в науке, мы начинаем эти категории просто приспосабливать, прилаживать — как платье к фигуре — к эмпирическим фактам и к взглядам тех или иных современных естествоиспытателей или других деятелей.

Некоторым естественникам это, может быть, и нравится, ибо льстит их самолюбию.

Я думаю, что, пока мы не выполним свою специальную работу, т. е. не восстановим полностью классическое теоретическое наследие диалектики, все действительное богатство логических категорий, любая наша попытка вмешиваться в развитие естествознания останется попыткой с негодными средствами.

Очень важно позаботиться и о самом широком издании классиков мировой философии, которое было искусственно прервано в 1938 году. Наш народ заслужил то, чтобы иметь на своем родном языке все сокровища мировой философской классики. Это очень важно для повышения уровня теоретической культуры не только философов, но и самых широких кругов нашей партии.

РАЗДЕЛ V

ЧТО ЖЕ ТАКОЕ ЛИЧНОСТЬ?



НЕСОМНЕННОЕ И СОМНИТЕЛЬНОЕ В РАЗМЫШЛЕНИЯХ Э. МАЙРА

Несомненно: нет двух одинаковых особей. Несомненно: каждый индивидуум уникален и отличается по большому числу морфологических, физиологических и психологических признаков от всех других индивидов. Это бесспорный эмпирический факт и не менее бесспорная теоретическая истина. Вряд ли можно отыскать два совершенно одинаковых листка на дереве (и даже в целом лесу) или две абсолютно идентичные песчинки на пляже. Известно, что для всех ферми-частиц (электронов, протонов и многих других) действует принцип Паули, согласно которому две частицы не могут находиться в одном и том же квантовом состоянии.

Бесспорно и то, что равенство есть всегда и везде «равенство вопреки явной неидентичности». Уже в математике осмысленное употребление понятия (и знака) равенства предполагает очевидную разницу между приравниваемыми выражениями и их предметами: $2\times 2 = 4$, $а^2+в^2=с^2$, $E=mc^2$ и т. д., ибо $4=4$ — это не равенство, а тавтология, выражающая тождество знака самому себе и не выражающая отношения этого знака к чему-либо другому. Поэтому равенство тем содержательнее и богаче в научном смысле, чем больше явных различий оно выражает, предполагает и собою охватывает, связывая в нечто единое, будь то три отрезка прямой в составе прямоугольного треугольника или скопление камешков на морском берегу, человек как биологический вид или «ансамбль» микрочастиц. Равенство вообще обрисовывает лишь предел, границы, внутри которых существует неравенство.

И наоборот, бессмысленно говорить о неравенстве, не указывая его границ, т. е. не очерчивая того предмета, внутри которого выявляется это неравенство. Бессмысленно ведь рассуждать о неидентичности монголоида и, скажем, сфероида или астероида. Неравенство или неидентичность, о которых имеет смысл говорить в науке,— это всегда и повсюду неравенство вопреки (а может быть, благодаря?) определенной идентичности, т. е. внутри границ, очерчивающих это разнообразие.

Этого никогда не следует забывать, ибо в противном случае вы всегда рискуете незаметно для себя перешагнуть в соседний род различений, совершив элементарную логическую ошибку, например приняв чисто историческое различие между людьми за их биологически врожденное различие, тем самым чисто социальную характеристику человека вы подмените его биологической характеристикой. Эту элементарную логическую ошибку совершил когда-то сам «отец логики» — Аристотель, посчитавший, что разделение людей на рабов и свободных есть различие «по природе», а не «по установлению». Вспомним, что основоположник научной физиологии высшей нервной деятельности столь же неосторожно объявил чисто профессиональное различие между люль-

ми науки и людьми искусства прямым выражением особенностей их мозга.

Тут-то и заключается главная теоретическая трудность, главная проблема, требующая максимальной осторожности: существует ли сколько-нибудь однозначная корреляция между биологическими различиями внутри вида homo sapiens и теми различиями между индивидуумами, которые вызваны социальными (культурно-историческими) обстоятельствами их развития?

Конечно же неосмотрительным (и неточным) было бы разграничение, согласно которому все морфологические особенности списываются по ведомству биологических, а функциональные и психологические характеристики относятся к категории социальных. Так просто дело не обстоит уже в отношении морфологии. Ведь невозможно же отрицать тот факт, что многие морфологические особенности индивидуума представляют собой следствия того образа жизни, который данный индивид вынужден был избрать под давлением внешних обстоятельств, а вовсе не по предначертанию его генотипа. Так, сутулость чиновника или гипертрофированная мускулатура чемпиона-гиревика, гибкость тела акробата или кривые ноги жокея — все это благоприобретенные особенности, которые придется отнести в разряд социальных, хотя они зафиксированы не только функционально, но даже и анатомически, и непосредственно выступают как явно биологические.

Что же говорить в таком случае о чисто функциональных особенностях, о различиях между индивидуумами? О тех различиях, которые непосредственно связаны с работой мозга — органа, даже анатомически окончательно оформляющегося лишь в постнатальный (и весьма длительный — до 12-летнего возраста) период своего развития? Известно, что в момент рождения младенца далеко не закончена еще миграция клеток, образующих те макро- и микроструктуры мозга, которые ответственны за выполнение специфически человеческих функций, в особенности — высших психических функций.

Совершенно очевидно, что процесс формирования мозговых механизмов, особенно тех систем, которые обеспечивают осуществление внешних функциональных отправлений человеческого организма, протекает под достаточно жестким контролем со стороны социально (но никак не генетически) зафиксированных условий жизнедеятельности. Здесь функция активно создает соответствующий орган, и никак не наоборот. Тут функцию, т. е. извне, со стороны наличной культуры, заданную форму жизнедеятельности, приходится рассматривать как причину определенной структуры органа, его морфологических и функциональных характеристик, особенностей, возникающих в пределах генетически предусмотренных («генетически дозволенных») путей его развития.

Генетически зафиксированная программа развития мозга ответственна скорее не за различия, не за прижизненно складывающиеся особенности этого органа, а за сохранение видовых (общечеловеческих) особенностей, отличающих мозг любого человека от мозга особи любого другого вида. Но ведь основная особенность биологии человека заключается именно в отсутствии заранее предопределенной генами специализации в направлении к тому или другому определенному способу жизнедеятельности. Врожденная организация тела особи максимально пластична и именно потому оставляет максимум простора для прижизненно возникающих в ней вариаций. Биологически человек приспособлен к любой экологической нише именно в силу того, что не приспособлен ни к одной из них в частности.

Эта диалектически парадоксальная черта биологии человека, связанная с его «привилегированным» положением на лестнице эволюции и чрезвычайно остро, точно сформулированная Э. Майром («человек, так сказать, специализировался в направлении деспециализации»), как раз и составляет, по-видимому, то естественное (ни от каких социальных различий не зависящее) основание, на которое может и должна опираться идея социального равенства людей. Это, само собой понятно, не только не исключает, но, напротив, предполагает максимальное разнообразие вариантов индивидуального развития.

Биологически каждой особи вида homo sapiens присуща своего рода деспециализированность органов, обеспечивающих внешнюю деятельность, и резонно полагать, что именно эта деспециализированность составляет главное условие возникновения того широчайшего спектра специализаций (и неразрывно связанных с ними психических различий), который наблюдается в культурно-историческом развитии человечества.

С этой точки зрения приходится существенно по-иному, нежели это делает Э. Майр, расценивать роль и значение биологических различий между особями вида homo sapiens в процессе его становления. Прежде всего, следует заметить, что биологические различия между индивидуумами (в отношении органов высшей нервной деятельности, разумеется, а не в цвете волос или рисунка пальцевых линий) сколько-нибудь строго можно зафиксировать лишь сразу же после рождения, когда они еще не «искажены» воздействием факторов, имеющих уже не биологическую природу. В противном случае вы всегда рискуете принять за биологические различия нечто совсем иное, а именно биологически зафиксированные социальные различия, связанные с особенностями той культурной среды, внутри которой возникает и формируется психофизиология младенца.

Именно изучение однояйцевых и разнояйцевых близнецов, на которых чаще всего ссылаются сторонники гипотезы о генетической обусловленности психических особенностей, дает основание полагать, что роль врожденных сходств и различий между близнецами неуклонно уменьшается с возрастом, или, точнее говоря, с усложнением форм жизнедеятельности и соответствующих им психофизиологических механизмов.

По данным, полученным уже более трех десятилетий назад А. Р. Лурией, коэффициент генетической обусловленности высших психических функций, будучи достаточно высоким у младенцев, уже у школьников стремится к нулю. «Если проследить,— пишет А. Р. Лурия,— степень генотипической обусловленности, казалось бы, одного и того же процесса, например простой зрительной памяти, то у ребенка младшего возраста, у которого память действительно элементарна, ее изменчивость высоко обусловлена генотипом, а у школьника, у которого та же память опирается на социально сформированные средства, степень ее генотипической обусловленности резко падает, и генотипическая обусловленность ее изменчивости приближается к нулю...» [1] То же самое показало сравнительное исследование психического развития однояйцевых и разнояйцевых близнецов, проведенное А. Н. Леонтьевым [2].

Так что именно близнецы, на которых так охотно ссылаются сторонники гипотезы о прямой генетической обусловленности высших психических функций, свидетельствуют о неправомерности попыток уста-

---

[1] Социальные и биологические факторы развития человека // Вопросы философии. 1972. № 9. С. 112.

[2] См. там же. С. 113.

новить непосредственную связь исходного биологического материала с особенностями психофизиологии, возникающими на его основе в ходе жизнедеятельности, всецело определяемой условиями культурно-исторической среды.

Совершенно очевидно, что максимально сходный биологический материал может послужить основой для возникновения максимально несходных психических образований так же легко, как и, наоборот, очень далекие друг от друга по генотипу индивидуумы могут стать очень близкими по типу психики, по характеру и уровню развития психических способностей. Эта истина опирается на гораздо более широкую и представительную базу фактов, нежели те косвенные выводы, которые делаются на основе статистически обработанных замеров «КИ» (коэффициента интеллектуальности) близнецов, выросших в разных семьях. Результаты подобных замеров можно было бы посчитать доказательными лишь при том условии, если бы один из близнецов сразу же после рождения был отослан на воспитание, скажем, в эскимосскую ярангу, а другой оставлен в условиях европейской семьи...

Если все это учитывать, то придется признать, что гораздо больше оснований в пользу того вывода, согласно которому врожденные особенности представляют собой нечто более или менее нейтральное и индифферентное по отношению к социальным (по происхождению и по сути) психофизиологическим особенностям мозга человека. Разумеется, до тех пор, пока эти биологические особенности не выходят за пределы медицинской нормы.

Иначе говоря, когда речь идет о высших психических функциях и обеспечивающих их подвижных физиологических органах, а не о рисунке пальцевых линий или о цвете волос, именно биологию следует рассматривать как нечто существенно недифференцированное, а социально организованную жизнедеятельность в конкретно-исторических формах ее культурной эволюции — как действительную причину возникновения психических различий.

Такое понимание, как нам кажется, гораздо лучше согласуется и с фактами, и с логикой, и с интересами научного обоснования великой демократической идеи равенства всех людей, нежели позиция, к которой в данном пункте склоняется, по-видимому, Э. Майр, когда он связывает факт наличия социально значимых различий между индивидуумами исключительно с врожденной неидентичностью, а социальному аспекту человеческого развития отводит всего-навсего роль морально-юридического «гаранта», лучше или хуже обеспечивающего (а чаще, как констатирует сам Э. Майр, не обеспечивающего) сохранение и поощрение биологически предопределенных различий.

В этом пункте позиция Э. Майра представляется очень неубедительной. Плохо бы обстояло дело с демократическим принципом равенства, если бы он опирался исключительно на моральные основания (на «моральные качества, которыми многие индивидуумы, видимо, не обладают») и не имел бы под собой более прочного, объективного, ни от каких моральных установок не зависящего биологического фундамента...

Объективное основание принципа равенства как социального и этического принципа приходится все же видеть в том, что все индивидуумы, принадлежащие к виду homo sapiens, наделены природой органами, заранее не предопределенными к тому или иному конкретному способу деятельности и именно поэтому способными к усвоению любого из них. Этой видовой особенностью обладает каждый человек, и в этом отноше-

нии все индивидуумы, «вопреки явной неидентичности» во всех других отношениях, идентичны, одинаковы, равны.

Эту идентичность невозможно отвергать, не зачеркивая вместе с нею и самое понятие вида как объективно (т. е. биологически, а не морально) существующего единства во всем наличном многообразии. Это означает, что биологически каждый индивидуум имеет равные возможности к развитию в любом из социально заданных современной ему культурой направлений специализации. Попросту говоря, природа не предопределяет, кем кому именно быть, какую именно специализацию обретет при жизни биологически деспециализированный мозг. Последнее (специализация) есть следствие уже чисто социальных, но ни в коем случае не биологических процессов. В генах, естественно, не записано (и не может быть записано), будет ли данный индивидуум говорить на английском или на русском языке, станет ли он банкиром или антропологом, скрипачом или рабочим у конвейера, священником или атеистом...

Возникающее на основе биологического равенства социальное неравенство индивидуумов есть одновременно и отрицание естественного равенства, и форма его осуществления. Эту диалектику надо, очевидно, понимать так, что в ходе индивидуального развития в известных условиях реализуется лишь одна из генетически заложенных в каждом человеке возможностей за счет отсечения всех остальных, так что биологически универсальный мозг развивается односторонне — как мозг скрипача, инженера и т. д. Само собой понятно, что в хромосомном коде никак не записано, какие возможности развития мозга будут реализованы, а какие подавлены. Это зависит уже не от биологических сходств и различий, а исключительно от случайности рождения и столь же случайных обстоятельств индивидуальной биографии.

К сожалению, из поля зрения Э. Майра целиком выпала проблема всех тех различий между индивидуумами, которые непосредственно и очевидно вызываются и поощряются разделением труда, а стало быть, и разделением способностей между индивидуумами, которое к тому же фиксируется пожизненным закреплением за ними профессионально специализированных функций (и соответствующих психофизических особенностей).

Но поскольку действия этого мощного социального сепаратора особенностей — ничтожных вначале и разительно огромных в итоге — оставлено им без внимания и поскольку он вместе с тем усматривает единственный источник различий между индивидуумами в «генетической неидентичности» их органов высшей нервной деятельности, он неизбежно соскальзывает в русло очень коварной логики — логики натуралистического истолкования наличной системы разделения общественного труда, наличной системы разделения способностей и возможностей их развития.

Эта логика неизбежно ведет к тому, что все различия между взрослыми индивидуумами, представляющие собой биологически зафиксированные результаты дифференцирующего и сепарирующего действия наличной системы разделения труда, начинают казаться биологически врожденными различиями между ними. И вот наличная стихийно сложившаяся социальная система разделения труда со всеми ее профессиональными, классовыми, сословными и прочими стратификациями начинает выглядеть как естественная, уже в генетическом коде предусмотренная, как единственно соответствующая биологической природе человека и потому — как наилучшая форма социального «использования генетического потенциала каждого человека»...

В том-то и заключается коварство логики натуралистического объяс-

нения наличных социальных различий, что наличная — исторически преходящая и далеко не наилучшая — форма разделения труда между людьми, связанная с поощрением уродливо-одностороннего развития способностей и с подавлением всех остальных биологически возможных направлений функционально-психического развития, с гипертрофией одних функций и атрофией других,— все это начинает представляться максимально эффективной формой использования генетического потенциала каждого отдельного индивидуума, а потому и всей популяции в целом.

На самом же деле такое использование представляет собой скорее варварское разбазаривание возможностей, заложенных в человеке природой. Это такая же варварская эксплуатация биологического материала, как и использование, скажем, леса на дрова. Конечно, лес годится и на это, как и любой индивид генетически пригоден для использования в качестве тягловой силы...

«Наилучшее использование генетического потенциала» человека состоит, видимо, все-таки во всестороннем развитии всех возможностей, генетически заложенных в каждом человеке, а не в селективном культивировании тех специфических способностей, которые природой распределяются якобы неравномерно.

По этой причине совершенно невозможно согласиться с Э. Майром в той части его размышлений, которая касается политики в области образования. Э. Майр утверждает, что старый лозунг «одинаковое образование для всех» несовместим с представлением о биологической неравноценности детей и потому должен быть отвергнут как «пагубный», ибо его осуществление может привести лишь к «катастрофе», к крушению «истинной демократии».

В этом пункте Э. Майру трудно отказать в логичности, так как представление о биологической неравноценности детей в отношении возможностей их интеллектуального и психического развития на самом деле несовместимо с программой действительно демократической реорганизации системы народного образования, с требованием именно единого для всех, именно общего для всех и к тому же трудового и политехнического образования. Тут действительно есть альтернатива: либо вы всем детям создаете абсолютно равные (т. е. обеспеченные не только формально, юридически и морально, но и реально, т. е. прежде всего экономически) условия интеллектуального, психического развития (и притом с колыбели), либо вы создаете систему привилегий в отношении социальных условий для детей, уже до школы попавших в более благоприятные условия развития.

Если даже допустить, что различия в уровне развития детей как-то связаны с врожденными различиями, то несомненно все же, что в гораздо большей мере они определяются факторами чисто социального порядка.

Само собой понятно, что программа общего и единого для всех образования ни в коей мере не ставит под угрозу индивидуальность с ее неповторимым своеобразием. Напротив, чем шире та культурная база, к которой приобщаются индивидуумы, чем шире круг индивидуумов, с колыбели приобщающихся к культуре, тем больше простора и возможностей для появления и проявления индивидуальных особенностей, склонностей, увлечений, тем полнее реализуется генетический потенциал у каждого индивидуума и вида в целом.

Однако абсолютно непонятно, почему нужно связывать эти индивидуально-психические особенности, возникающие на базе максимально широкой общей культуры, непременно с врожденными особенностями

мозга, с различиями в биохимической структуре дезоксирибонуклеиновых молекул? Они могут быть с ними связаны (хотя и неизвестно как), а могут быть и не связаны...

Так не рискованно ли ставить решение столь серьезной социальной проблемы, как проблема образования, в зависимости от принятия или непринятия столь сомнительной гипотезы, как гипотеза о прямой зависимости между психическими особенностями социально развитой индивидуальности (личности) и особенностями врожденной морфологии ее мозга? А что, если прямой и однозначной связи тут нет, а есть лишь сложно опосредованная социальными условиями развития и каждый раз индивидуально-неповторимая связь? На этот счет концепция Э. Майра ответа, по-видимому, не дает и дать не может. Нам кажется поэтому, что его рассуждения о политике в области образования находятся в очень непрочной, а скорее даже в мнимой логической связи с его же собственными биологическими воззрениями, с пониманием человека как вида, биологически специализированного лишь в одном направлении — деспециализации, т. е. универсальности.

ГЕГЕЛЬ И ПРОБЛЕМА СПОСОБНОСТЕЙ

Проблема способностей — одна из самых острых и актуальных тем современной педагогики и психологии. Как таковая, она нуждается в особенно остром теоретическом анализе. Дело в том, что любая педагогическая концепция способностей (а стало быть, и путей их формирования) явно или молчаливо исходит из ряда общефилософских предпосылок, принимаемых отчасти по традиции, отчасти — под влиянием авторитетных философских систем, т. е. в большей или меньшей степени некритично. Отсюда возникает внутри педагогики масса трудностей и разногласий, принципиально не могущих найти свое решение в пределах самой педагогики. Проблема «способностей» принадлежит как раз к их числу.

Начнем с определения самого понятия «способность». Уже тут заключено немало неясностей, внешне выражающихся в крайне неоднозначном употреблении слова «способность».

Под этим термином имеют в виду:

1) актуально-реализуемое умение совершать действия-операции определенного рода;

2) чистую потенцию, чистую возможность *усвоить* схемы этих действий, *научиться* строить свои действия в согласии с ними;

3) некоторую «предрасположенность» индивида к той или другой особенной сфере деятельности (к математике, к музыке, к поэзии и т. д.) — в этом случае «способность» становится синонимом «таланта», «одаренности», т. е. *степени* развития данной способности у данного индивида. Все эти три (по крайней мере) аспекта постоянно перепутываются между собой, что никак не способствует ни взаимопониманию, ни пониманию проблемы по существу дела, так как ими определяется как направление исследовательского внимания, так и результаты исследования.

В самом деле, если вы под «способностью» понимаете реально осуществляемое умение действовать с предметами определенного рода, то ответить на вопрос: «Что такое способность?» — значит обрисовать реальный способ действий человека *по его предметному составу.*

Это значит исследовать «способность» именно в тех, и только в тех ее инвариантных моментах, которые никак не зависят от индивидуальных особенностей лиц, ее усваивающих и ее реализующих.

Если же под «способностью» понимать ту совокупность антропологических, типологических или индивидуальных особенностей человека, которая позволяет ему (или, наоборот, препятствует) усвоить и практиковать известный способ деятельности («способность» в точном смысле слова), то речь, естественно, будет идти уже совсем о другом. Еще дальше от проблемы способности, как таковой, уводит желание понять, почему в данном индивиде данная способность реализуется легко, свободно — «талантливо»,— а в другом — трудно, мучительно, «бездарно». В этом случае речь лишь вербально идет о «способности», а на самом деле — только о *степени* ее усвоения данным лицом (и тогда термин «способность» становится просто синонимом «таланта», «одаренности» и прочих трудноопределяемых эпитетов).

Намеренное или невольное смешение этих трех очевидно разных аспектов педагогической проблемы и выражается в неустойчивости употребления термина «способность».

(Эта неустойчивость проявляется либо в синонимическом использовании таких слов, как «Fähigkeit», «Begabung», «Anlage» в немецком языке, либо в очевидной *разнородности предикатов,* приписываемых «способности» — «эбилити» — в русском и английском языках; ведь ясно, что говорить об «умственной способности» и рядом — о «врожденных способностях» — это все равно что писать рядом две такие фразы: «Слово есть осмысленный знак» и «Слово есть серия колебаний воздуха», думая, что речь идет об одном и том же...)

Дело, разумеется, не в лингвистической путанице, а в неясности понимания самой проблемы способности, в неясности определения *понятия.*

В этом отношении Гегель до сих пор чрезвычайно интересен и поучителен. С одной стороны, предельная острота понимания проблемы, с другой стороны, зияющие прорехи в ее решении, заделываемые чисто вербально, средствами чисто словесной диалектики. Прорехи эти не менее интересны, чем действительные завоевания Гегеля в этом плане, ибо они очень точно очерчивают те вопросы, которые педагогика обязана разрешать совершенно конкретно и практически, не прибегая к помощи «абсолютного духа» и матушки-природы, не сваливая свою обязанность на них.

Прежде всего — о действительных завоеваниях Гегеля в понимании подлинной природы человеческих деятельных способностей. Основная его заслуга представляется мне в том, что он раз и навсегда разделался с «робинзонадой» и утвердил взгляд на социально-человеческие способности как на общественно-человеческий феномен, как на коллективные силы людей, кооперированных вокруг одного общего дела — вокруг производства специально-человеческих форм жизни. Все субъективные способности, т. е. все способы деятельности, были представлены им именно как коллективные («всеобщие») формы, переживающие действительное развитие в истории. Субъектом «способностей» здесь впервые был признан не индивидуум как таковой, рассматриваемый в абстракции от всего того, чем он обязан обществу и истории, а тот грандиозный «ансамбль» индивидов, взаимно воздействующих друг на друга, который реально и создает политическую историю, и науку, и искусство, и технику, и все остальные универсально-человеческие формы культуры.

Индивидуум же выступает в рамках этой концепции как нечто по существу производное, выступая как субъект способностей ровно в той мере и тех границах, в которых ему посчастливилось приобщиться к развитию всеобщечеловеческой культуры.

Гегель, далее, установил чрезвычайно важную для педагогики зависимость между «онтогенезом» и «филогенезом» человека, как «гомо сапиенса», как «мыслящего существа». В связи с этим (особенно отчетливо это обрисовано в «Феноменологии духа») превращение биологической особи вида «гомо сапиенс» в человеческую личность предстало перед его взором как процесс *присвоения* индивидом всего богатства исторически развившейся общественно-человеческой культуры, как процесс, вкратце воспроизводящий историю возникновения и эволюции самой этой культуры. Отсюда прямо вытекали и соответствующие выводы для всей системы *образования.*

Индивид должен «присваивать» не готовые *результаты* развития культуры, а только результаты вместе с процессом, их породившим и порождающим, т. е. вместе с историей, их созидающей. А эта история от начала до конца исполнена чрезвычайно напряженной диалектикой, т. е. эволюционирует через возникновение противоречий между людьми (соответственно между отдельными способностями, между отдельными способами общественно-человеческой жизнедеятельности) и их разрешение в некоторый «синтез», в некоторые более высокие исторические формы.

Тем самым в поле зрения Гегеля попадает проблема *разделения общественного труда,* как фундаментальная проблема *образования* (образование в широком смысле слова, как вообще процесс индивидуального присвоения исторически сложившейся культуры во всем многообразии ее форм и видов).

Здесь-то Гегель и натыкается на проблему, неразрешимую в рамках его спиритуалистически-ориентированной концепции.

Исходная точка зрения, ясно установленная Гегелем уже в ранних его работах, заключается в том, что потенциально каждый индивидуум является универсальным существом в том смысле, что никаких ограничений для подъема на самые верхние этажи общественно-человеческой культуры он с собой в момент своего рождения не содержит. Поэтому-то «науку» (и прежде всего философию) он и определяет как «лестницу», по которой может подняться «в небо истины» *каждый* нормальный в анатомо-физиологическом отношении индивид.

Этот исходный демократический мотив гегелевской концепции образования подвергся, однако, существенной корректировке и деформации в ходе дальнейшей конкретизации на протяжении всей жизни мыслителя.

Рассматривая «науку» как профессионализированную всеобщую способность, как профессионализированное мышление, а «искусство» — как профессионализированную способность (или «силу») продуктивного воображения, Гегель упирается в кричащую антиномию реальности и «понятия» способности. В потенции каждый индивид универсален, т. е. содержит «в себе» всю полноту развития всеобщих способностей.

Реально же эта потенция осуществляется в нем очень фрагментарно, частично, и весьма немногим индивидам удается развить в себе основные всеобщие силы (мышление, доведенное до степени научного мышления, продуктивную силу воображения, дозревшую до степени искусства, и т. д. и т. п.) до того уровня, которого они уже достигли в качестве коллективно реализуемых «сил».

В действительности дело обстоит, как понял Гегель, таким образом, что огромные массы людей, живущие в XVIII—XIX веках, достигают лишь того уровня, который культура в целом успела пройти и превзойти уже в III или даже IV веке до нашей эры. Будучи современниками Декарта и Канта, Рафаэля и Моцарта, огромные массы народа, целые классы этого народа, остались в отношении развития способности мыслить и силы продуктивного воображения современниками библейских пророков, авторов Ветхого завета. Даже до уровня древних греков они не доросли, а застряли на младенческом уровне Моисея и Христа.

Тем не менее телесно-то они живут в условиях современной культуры, которую они не в силах ни постигнуть, ни усвоить. И культура мышления, как и культура силы воображения, в их современных формах так и остается для них чем-то «чуждым» и даже враждебным, чем-то таким, что противостоит им всю жизнь как внешняя, посторонняя и совершенно безличная «сила» — как сила «науки», сила «государства», сила «искусства», персонифицирующая себя в лице «всемирно-исторических личностей» ранга Наполеона, Канта, Рафаэля, Ньютона и прочих «героев духа»... Большинство людей — притом подавляющее их большинство — обречено всю жизнь оставаться *объектом* этих безличных сил, персонифицированных в немногих индивидах, и никогда не превращается в субъекта, в носителя всеобще человеческих способностей.

Возникает вопрос — почему дело обстоит так? В силу каких причин большинство людей, потенциально усвоив все высшие формы развития «духа» (то бишь духовной культуры), играют в процессе развития этого «духа» лишь незавидную роль пассивного материала, через насильственное формирование которого реализует себя мощь и сила (Macht) других индивидов — Цезарей и Бонапартов, Кантов и Ньютонов и т. д., т. е. тех баловней судьбы, которым посчастливилось попасть в острие, в фокус развития «всеобщего духа»?

В этом — роковом для его концепции — пункте Гегель снова возвращается в плен к старинному предрассудку, к тому самому предрассудку, который он сам же своими общетеоретическими схемами развенчал. А именно — причину крайнего неравенства способностей людей он опять начинает видеть *в природе,* т. е. в биологически обусловленном неравенстве индивидов. Это особенно четко видно в тексте «Философии духа», где он говорит о том, что высота развития индивидуальной «души» определяется двояко — как «внешними условиями» приобщения этого индивида к формам сложившейся духовной культуры, так и «внутренними» ограничениями, налагаемыми случайной особенностью «природной души», т. е.— в переводе на более современный язык — своеобразием анатомо-физиологической организации индивида...

Тем самым феномен, представляющий собой от начала до конца результат исторически сложившейся формы разделения труда между индивидами, находит свое мнимое объяснение в пустой ссылке на врожденную — биологически унаследованную — разницу между индивидами.

Гегель тем самым воспроизводит главный грех традиционной концепции «способностей», взваливая вину за неравенство людей в отношении практикуемых ими способов жизнедеятельности на ни в чем не повинную матушку-природу. Тем самым он совершает грубейшую натуралистическую ошибку, которую он сам же так жестоко высмеял в той нелепой форме, которую та же самая ошибка обрела в «физиогномистике» и в печально знаменитой «френологии» Галля *...

С этим связаны и сугубо специальные ошибки Гегеля в плане педагогической проблематики. Это, во-первых, его установка, согласно кото-

рой процесс образования состоит прежде всего в полной нивелировке подхода педагога к ученику. Согласно Гегелю, педагог не может и не должен искать «индивидуальный подход» и индивидуально-варьируемые способы педагогического воздействия, не имеет права ни думать, ни заботиться о становящейся индивидуальности человека. Он может и обязан заставить индивида жить и думать в рамках совершенно безличной дисциплины, в рамках абстрактно-общих правил. И это — все, что должен делать умный педагог.

Почему? Да просто потому, что «индивидуальный момент» в усвоении и реализации безлично-всеобщих нормативов не в его власти, вне его компетенции. Ибо этот индивидуальный момент (индивидуальные вариации всеобщих сил-способностей) определен обстоятельствами, лежащими вне сферы образования как такового, и именно — врожденными анатомо-физиологическими особенностями воспитанника.

Здесь — самый темный и противоречивый (в дурном смысле слова) момент в педагогической концепции Гегеля, поскольку «природа», непосредственно ответственная за индивидуальные вариации всеобщих сил-способностей, сама истолковывается далее как нечто производное от деятельности «абсолютного духа», т. е. мистически переряженной духовной культуры.

Поэтому ответ Гегеля на указанный вопрос, по существу, темен и дуалистичен: индивидуальные вариации в степени присвоения всеобщих сил-способностей (а их спектр велик — от Канта до его лакея, от Наполеона — до повара в обозе наполеоновской армии) определяются заранее либо «природой», либо «абсолютным духом». Но ни в коем случае — не исторически сложившимися условиями разделения труда, которые одному предоставляют все возможности достижения высот культуры, а другому — никаких возможностей в этом отношении.

Остается вне поля зрения Гегеля и та прямая зависимость, которая существует между условиями образования (условиями приобщения к культуре, условиями «присвоения» всеобщих сил-способностей) и разделением общественного труда, разделением «человечества» на классы, на профессионально-отчужденные друг от друга группы «узких специалистов» и т. д.

Здесь-то — в понимании этого важнейшего пункта — и находится точка приложения критической переработки гегелевской концепции «способностей». Понимание того обстоятельства, что сфера «образования» — это не автономная сфера становления «духа», а сфера, которая в своей специфической форме активно *воспроизводит* различия, обусловленные формой общественного разделения труда, и составляет главное преимущество марксистской концепции «способностей» перед гегелевской.

Марксистская концепция, спасая все действительные теоретические завоевания Гегеля в отношении проблемы развития способностей, не взваливает все беды и все победы «духа» на природу и на бога, а видит реальное разрешение огромной проблемы равного развития всех способностей каждого индивида в радикальном преобразовании формы общественного разделения труда. Только на этом пути и достигается как теоретическое, так и практически-педагогическое разрешение проблемы «способностей», как индивидуально присваиваемых в ходе образования *всеобщих способов деятельности* как безлично-всеобщих (и в этом виде — «отчужденных» от индивида) схем культурно-образованной жизнедеятельности.

В составе этих схем, как таковых, нет и не может быть абсолютно ничего «врожденного», априори (природой или богом, что совершенно без-

различно) предопределенного. Все эти схемы («способности как таковые») на все сто процентов, а не на девяносто пять и даже не на девяносто девять процентов есть результат, который умно организованный педагогический процесс и может и должен реализовать в каждом медицински нормальном индивиде.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ЗНАНИЕ

В педагогике существует больная и, если вдуматься, странная проблема, формулируемая обыкновенно как проблема «применения знаний в жизни, в практике». Факт есть факт — то и дело оказывается, что выпускник школы (как средней, так и высшей) становится в тупик перед задачей, возникшей перед ним вне стен школы, не умея знание «применить».

Отсюда легко возникает представление, будто в составе человеческих способностей имеется (или должна иметься) особая способность каким-то образом «соотносить» знание и его предмет, т. е. реальность, данную в созерцании. Это значит, что имеется (или должна иметься) особого рода *деятельность соотнесения знания и предмета* как двух разных, отличных от самого человека, «предметов», одним из коих оказывается знание, заключенное в общих формулах, наставлениях и положениях, а другим — чувственно-данная, т. е. никак не формализованная, неразбериха явлений. Если так, то должны, по-видимому, существовать известные правила такого соотнесения, которые можно отыскать и сформулировать, а также типичные ошибки, которые можно перечислить и расклассифицировать, чтобы заранее от них предостеречь. В дидактике часто и пытаются решить проблему умения «применять знания в жизни» путем создания такого рода системы правил и предостережений. В результате такая система правил и предостережений становится настолько громоздкой, что начинает скорее мешать, чем помогать делу, превращаясь в дополнительный источник ошибок и срывов.

Между тем есть серьезный резон думать, что сама проблема, которую таким образом пытаются решить, возникает лишь потому, что «знание» задано человеку в неадекватной форме, или, говоря грубее, представляет собой не действительное *знание*, а всего-навсего похожий на него суррогат...

В самом деле, знание в точном смысле этого слова есть всегда знание *предмета. Определенного* предмета, ибо невозможно знать «вообще», не зная определенной *системы* явлений, будь то явления химического, психического или иного ряда.

Но ведь в таком случае сама фраза о трудностях «применения» знания к предмету оказывается достаточно несуразной. Знать *предмет* — и «применять» это знание — знание *предмета* — к предмету? В лучшем случае это лишь неточный, путающий способ выражения какой-то иной, скрывающейся за ним, ситуации.

При этом ситуации достаточно типичной.

Эта ситуация становится возможной лишь в одном-единственном случае — если вместо знания *предмета* усвоено знание чего-то иного. И этим «иным» может быть лишь *система фраз о предмете,* усвоенная безотносительно к последнему или в мнимой, непрочной и легко рвущейся связи с ним. Система слов, терминов, символов, знаков и их устойчивых, отложившихся и узаконенных в обиходе, сочетаний — «высказываний» и «систем высказываний». *Язык.* В частности, «язык науки», его словарный запас и синтаксическая организация, «структура». Иначе — предмет,

как и каким он представлен в наличном языке,— уже вербализованный предмет.

Да, если «знание» с ходу отождествить с вербально организованным сознанием, то проблема и в самом деле будет выглядеть так, как она выражена выше,— как особая проблема «соотнесения» знания и предмета. Но при такой постановке вопроса сама задача «применения» знания к действительности легко подменяется задачей «правильной» вербализации невербализованного материала, а слово «предмет» превращается в синоним хаоса никак и ничем не организованных «чувственных данных» — в синоним всего того, чего я о предмете *не знаю*...

В общем получается хорошо известная программа неопозитивизма с его утопическими надеждами соорудить систему «правил», обеспечивающих процедуры переходов от языка к внеязыковым фактам и обратно с таким расчетом, чтобы внутри языка не возникало и не могло возникать никаких «противоречий». Отсюда и главный принцип неопозитивистского решения — если ты вербализовал известные факты таким образом, что противоречие внутри языка все-таки получилось,— значит, ты вербализовал их «неправильно», не по правилам. Значит, ты какое-то «правило вербализации» все-таки где-то «нарушил»...

Перешел границу, отделяющую мир вербализованный от мира невербализованного, в неуказанном («правилами») месте...

Неопозитивистская программа с ее «логикой» потому-то и ретроградна по самому ее существу, что подставляет на место действительной проблемы *знания*,— как знания (познания) *предмета*, не только существующего вне языка, но и независимо ни от какого языка в самом себе организованного,— задачу словесного оформления словесно неоформленного материала, причем этот последний необходимо предполагается тут в образе *никак и ничем* не оформленного хаоса «чувственных данных», в виде пассивного материала «знания», который можно словесно оформлять и так и сяк — либо «правильно», либо «неправильно». А «правильно» — значит, по правилам наличного языка, т. е. так, чтобы он *втискивался без противоречия* в наличный язык, в наличный семантически-синтаксический «каркас», в наличное «знание»...

Потому-то реальная проблема познания *предмета* и оборачивается тут задачей чисто лингвистического свойства — задачей усвоения сначала наличного языка («языка науки»), а затем — усвоения «фактов» в формах этого (наличного) языка. Естественно, что решается эта задача с помощью изощрения лингвистической ловкости, позволяющей любые «данные» выразить так, чтобы они влезали без скрипа, без противодействия, в наличный «языковой каркас», в наличное «знание».

Именно это имея в виду, Имре Лакатош * верно заметил, что неопозитивистская программа, если бы ее удалось реализовать, обернулась бы смертью науки — *наличное* знание было бы навек «заморожено» в формах *наличного* «языка науки»... *Предмет* же навсегда был бы обречен на жалкую роль *предмета лингвистических манипуляций* и в ином виде в составе «знания» не присутствовал бы, не был бы в него допущен, задержан у входа в «знание» фильтрами неопозитивистской «логики».

Потому-то, согласно этой логике, и нельзя знать *предмет* (как нечто существующее вне и независимо от языка). Можно знать только «язык определенной предметной области». А вопрос, какие «факты» включаются в нее (т. е. ей не противоречат), а какие — исключаются (т. е. ей противоречат), определенно решается в зависимости от принятого «языка».

Поэтому-то самое выражение «знать предмет», согласно неопозити-

вистской логике, незаконно, ибо попахивает «метафизикой», «трансцендентным», т. е. чем-то «потусторонним» языку, словесно оформленному сознанию. «Знать» — значит тут знать язык, ибо ничего иного человеку «знать» и не дано. Поскольку же «знание» и «предмет» оказались тут всего-навсего двумя терминами, означающими, в сущности, одно и то же — именно язык,— постольку и проблема «применения» одного к другому превратилась в задачу соотнесения (согласования) различных аспектов языка — семантики с синтаксисом, синтаксиса с прагматикой, прагматики с семантикой и т. д. и т. п. Предмет тут — всегда словесно оформленный предмет,— в том виде, в каком он существует до словесно-знакового «оформления», до его оречевления, он вообще в составе этой концепции не мыслится, *не существует* для нее.

Действительное решение проблемы «соотнесения» знания с предметом может заключаться, по-видимому, единственно в том, чтобы с самого начала предвидеть и устранить самую возможность ее возникновения, ибо, если уж она возникла, то как заведомо неразрешимая.

Это значит — организовать процесс усвоения знания как знания *предмета,* в самом точном и прямом смысле этого слова. В том самом смысле, который неопозитивистская философия старается дезавуировать обидными словечками, вроде «грубый» и «метафизический»,— как вне и совершенно независимо от сознания (и от языка) существующий во всей его упрямой определенности предмет. Не как отдельная «вещь», которую всегда можно рассматривать и представлять особо, не обращая внимания на ее окружение, а именно *как система вещей,* обладающая своей, ни от какого языка не зависящей, «внеязыковой», организацией и связью,— как *конкретное целое.*

Только на этом пути и может быть преодолен *вербализм,* эта застарелая болезнь школьного образования, создающая в итоге пресловутую проблему «применения» знания к жизни, «соотнесения» знания и предмета, а на самом-то деле словесной оболочки знания и «предмета», о котором в действительности не знают ничего или почти ничего сверх того, что уже сказано, что уже выражено в слове и высказывании.

Преодолеть эту известную болезнь нелегко — гораздо труднее, чем ее описать. Однако тем более важно проанализировать ее возможно точнее и глубже, чтобы иметь возможность оценивать эффективность лекарств. Иначе — как это часто и случается — болезнь лишь загоняют внутрь, вместо того чтобы ее радикально излечивать.

Видимо, только традиционной философской наивностью авторов книг по дидактике можно объяснить их надежды на так называемый «принцип наглядности обучения» (соответственно — процесса усвоения знаний). Этот принцип, вот уже века практикуемый в школе, на самом-то деле вовсе не так радикален, как кажется, и при неумелом использовании приводит скорее к обратному результату, поскольку создает лишь иллюзию излечения, поскольку замазывает своей разноцветной парфюмерией внешние признаки вербализма — наиболее кричащие, а потому и легко распознаваемые его симптомы. Видимое благополучие при этом достигается, но болезнь поражает при этом более глубоко лежащие — и более важные — «органы познания». И прежде всего — *способность воображения* в той ее важнейшей функции, которую еще И. Кант назвал «способностью суждения»,— как способность определять, подходит ли данный единичный случай под данное «правило» или нет...

Эту способность школа зачастую не только не развивает там, где она уже как-то возникла, но и активно умерщвляет ее. И именно с помощью пресловутого «принципа наглядности обучения». Нетрудно понять, почему и как это происходит.

Дело в том, что этот принцип, поскольку его принимают за панацею, за «мост» между вербально усваиваемым знанием и *предметом,* ориентирует педагога не на создание условий, при которых происходило бы действительное столкновение человека (ученика) *с предметом,* а как раз наоборот — на старательное устранение таких условий, на устранение *предмета* из процесса обучения.

Дело в том, что вместо *предмета* — в серьезном, материалистическом понимании этого слова — человеку тут предъявляется вовсе *не предмет,* который он вынужден был бы сравнивать и сопоставлять со словесно задаваемыми ему формулами, а нечто совсем иное, лишь внешне на него похожее. Что именно? Искусственно и заранее подобранные «наглядные примеры», иллюстрирующие (т. е. подтверждающие) справедливость выставленных утверждений, словесно оформленных высказываний. Иными словами, вместо реального предмета ученику предъявляется тут искусственно выделенный фрагмент предметной действительности, в точности соответствующий его словесному описанию, т. е. образный эквивалент заданной абстракции.

В результате и воспитывается известная установка психики, обнаруживающая все свое коварство лишь впоследствии. А именно внимание ученика с самого начала ориентируется на активное отыскивание таких чувственно воспринимаемых явлений, которые в точности согласуются с их собственным описанием,— на выделение тех «признаков» предмета, которые уже получили свое однозначное выражение в словесных формулах, в «непротиворечивой системе высказываний». Именно таким путем и формируется определенный тип психики, для которого не слово (язык) становится *средством* освоения окружающего мира, а, как раз наоборот, окружающий мир обретает значение *внешнего средства* усвоения и закрепления словесных формул. Последние и оказываются тут подлинным *предметом* освоения.

И достигается это именно с помощью «принципа наглядности», путем систематического предъявления ученику таких чувственно воспринимаемых вещей, случаев, ситуаций, которые в точности согласуются с их словесным описанием, т. е. представляют собой не что иное, как *овеществленные абстрактные представления,* т. е. «предметы», изготовленные в соответствии со словесно заданной инструкцией, с формулой, с «правилом».

Любое «наглядное пособие» (или реальная вещь окружающего мира, используемая в функции «наглядного пособия») создает лишь иллюзию конкретности *знания,* конкретности *понимания,* оно в лучшем случае облегчает человеку знание *формул,* понимание *формул,* т. е. абстрактных схем, ибо выступает тут именно как *частный пример* «истины», заключенной в формуле, в слове. Этим именно и воспитывается представление о самодостаточности абстрактных схем, неизбежно дополняемое представлением о том, что единичный чувственно воспринимаемый «предмет» (случай, ситуация) — это всего-навсего более или менее случайный «пример», т. е. более или менее случайное «воплощение» абстрактно-общего правила...

Естественно, что между «общим правилом», усвоенным в словесной форме, и *специально подобранным* (или сделанным), подтверждающим его «примером» не может и не должно возникать никакого полемического отношения. Всякое несогласие, всякое несоответствие между тем и другим может иметь тут лишь одну причину — неправильность словесного выражения, неправильность в употреблении слов. Если же слова употреблены правильно, то «общее правило» и «единичный случай» тут

в точности накладываются друг на друга. По содержанию между ними никакой разницы нет — это одна и та же формула, только один раз представленная «наглядно», а другой раз — «ненаглядно», т. е. как смысл знаков-слов.

Естественно, что при таком — искусственном — отношении между общей формулой и «частным случаем» задача соотнесения их между собой не требует (и потому не воспитывает) *способности воображения* — способности *строить образ* из массы «впечатлений», неорганизованных ощущений. Эта способность тут просто не требуется, ибо *образ* вещи предъявляется *готовым,* а вся задача сводится лишь к его выражению в словах. Ведь «наглядное пособие» — это и есть *готовый образ* вещи, а не вещь, его создал независимо от деятельности ученика либо художник, изготовивший его в строгом согласии со словесной инструкцией, либо педагог, задавший ему этот образ в словесной форме. И в том и в другом случае под видом «предмета», как реальности, существующей вне, до и совершенно независимо от деятельности сознания, ученику предъявляется *заранее организованный словами образ,* и ученику остается лишь одно — *обратный* перевод этого образа в словесную форму. Ученик думает, что он описывает «предмет», а на самом-то деле всего-навсего воспроизводит «отчужденную» — наглядно воплощенную — словесную формулу, в согласии с которой создан (не им) предъявленный ему *образ. Воспроизводить* уже готовые — уже получившие гражданство в языке — образы ученик таким путем научается. *Производить* образ — нет, ибо с не обработанным еще словами *предметом* — с «сырым материалом» образа — он вообще тут не сталкивался. Это делали за него и до него педагог или художник...

Путь от готового образа к его словесному выражению — такая дидактика еще с грехом пополам срабатывает. Однако решающий участок пути познания — от предмета к образу (и обратно — от образа к предмету) — тут так и остается за пределами деятельности самого ученика. Задача соотнесения образа с *предметом* перед ним, как правило, в школе вообще не встает — вместо предмета ему всегда предлагается готовый образ, выдаваемый за предмет. Естественно, что при этом не возникает и не развивается и соответствующая способность, так как никакой деятельности *с предметом* при этом не совершается. С чем ученик действительно *действует* — так это *с образом*, вынесенным за пределы его головы, *с овеществленным представлением*.

Таковы ведь и геометрические фигуры, рисуемые на доске, и счетные палочки (тут ведь важно не то, что они — палочки из дерева или пластмассы, а то, что они — *образ* «количества», точнее — числа), и раскрашенные картинки, и весь прочий «предметный» реквизит школьника.

Предмет же сам по себе — еще не превращенный чужой деятельностью в образ (или в «схематизм», если воспользоваться языком Канта) — для него остался за порогом класса, за пределами «учебного предмета». С ним он сталкивается лишь во внеурочное время и говорит о нем не на «языке науки», а на «обыкновенном», бытовом, языке, оформляя в нем свои, стихийно складывающиеся представления, свой «личный» опыт.

Здесь-то, по-видимому, и намечается та щель между миром научных знаний и миром представлений, обретаемых в житейском опыте, которая нередко превращается потом в расхождение *знаний* и *убеждений.*

В этом расхождении не следует видеть проявление лицемерия, двоедушия или подобного им морального дефекта, просто школьник *не умеет* связать эти две «разные» сферы знания друг с другом. Убеждение — это ведь тоже *знание,* но обретенное самостоятельно, как вывод из

собственного опыта, в то время как «знание», усваиваемое на уроке, внушается ему как готовое абстрактное «правило», которому он *обязан, должен, вынужден* подчинять свои действия внутри строго определенных условий школьных задач, чтобы добиться решения этих задач, часто вовсе ему не интересных... Задач, с которыми он за порогом школы вообще не сталкивается (ему обещают, что столкнется с ними позже, когда станет космонавтом или шофером, но это далеко не всегда помогает).

Так и получается, что на уроках школьник имеет дело с готовыми *образами* (схемами) действительности и выражающими их словесными формулами, а с *предметом* — вне уроков, вне школы. В результате он и не учится находить мост между этими двумя очень непохожими друг на друга мирами, сферами своей жизнедеятельности, теряется, сталкиваясь с еще научно-непрепарированной действительностью. «Формулы» ему в итоге удается успешно «применять» только там и тогда, когда сталкивается с ситуацией, точь-в-точь описанной в учебнике, т. е. лишь там, где жизнь уже организована «по науке». Там, где предмет уже схематизирован чужой деятельностью, уже *сделан* в согласии с «правилами», там, где наука *уже применена*.

Там, иными словами, где речь идет лишь о так называемой «визуализации» *словесно заданной* формулы, правила. Именно формула организует тут «образ», управляет деятельностью построения образа, «наглядного представления», выступая в роли словесной инструкции, предопределяя заранее — на что следует обращать внимание как на «существенное», а на что можно без ущерба для дела «закрывать глаза».

В итоге человек, психика которого воспитана таким образом, делается рабом готовых «формул» уже в самом акте созерцания, в процессе живого восприятия,— он и *в предмете* привыкает *видеть* именно то, и только то, что ему задано в словесной форме, в точности соответствует *словам*.

Все сказанное, разумеется, не следует понимать как «отрицание принципа наглядности обучения». На своем месте он хорош и полезен — и именно как принцип, облегчающий *усвоение абстрактных формул*. Но не более. Когда же с его помощью мечтают решить другую задачу — задачу воспитания способности соотносить абстрактные (словесно заданные) формулы *с предметом*, то добиваются как раз обратного результата.

Воспитывают психический аппарат, с помощью которого человек, глядя *на предмет*, видит («наглядно представляет») в нем лишь то, что он уже знает с чужих слов, со слов автора учебника и учителя. И ни на йоту больше, конструируя тем самым *не образ* предмета, а лишь его «схему», заданную *словами*. Если что при этом «соотносится», так только *опредмеченная* (наглядно, в виде чувственно-воспринимаемого «предмета» выполненная) словесная формула-инструкция — с самою же собой, *с ее собственным знаковым выражением*. Ни с чем более. *Предмет* же — в серьезном, материалистическом значении этого слова — так и остается чем-то всецело «трансцендентным»...

Принцип «наглядности обучения» поэтому беспомощен в борьбе с вербализмом. Он его лишь маскирует, и тем самым усугубляет.

Но ведь серьезная, материалистическая философия давно подсказывает дидактике иной, куда более радикальный принцип, который и следует, видимо, поставить во главу угла. Речь идет об организации особой формы *деятельности*, в ходе которой действительно требуется — а потому и возникает, и развивается — та особая способность, которая

вообще для человеческой психики имеет куда более фундаментальное значение, нежели речь (язык) и связанные с речью механизмы, обеспечивающие связь слова с образом.

Традиционная «учебная» деятельность таковой явно не является — она сводится к процессу усвоения готового знания, готовых сведений, готовых представлений, т. е. осуществляется как деятельность *оречевления* готовых образов и — обратно — «визуализации» словесно оформленных представлений.

Здесь же требуется деятельность иного порядка — деятельность, направленная непосредственно *на предмет*. Деятельность, *изменяющая предмет, а не образ его*. Ибо только в ходе этой деятельности *впервые и возникает образ*, т. е. наглядное представление *предмета*, а не «схемы», априори заданной словесной инструкцией, «правилом».

Разница тут принципиальная, остро выявленная еще Кантом в его различении «образа» и «схемы», «схематизма», как психических образований, принципиально-разнородных по своему происхождению, и не имеющих «общего корня». Для Канта проблема потому и осталась неразрешимой, что за пределами его психологии осталась действительно фундаментальная (всеобщая) форма человеческой деятельности,— *непосредственно-предметная* — вне сознания и независимо от сознания — совершающаяся *работа руки*, имеющей дело не с «образом», а с вещью в ее самом прямом, «грубом», значении, в «грубо-материальном» смысле,— деятельность, непосредственно осваивающая *предмет*. Деятельность, которой так мало внимания и места уделяла (и уделяет по традиции) школьная дидактика, хотя именно в русле этой (и только этой) деятельности в действительности завязываются все те «схемы» или «схематизмы», которым Кант присвоил пугающее наименование «трансцендентальных» и «априорных».

Действительное *мышление* формируется в реальной жизни именно там — и только там,— где работа языка неразрывно соединена с работой руки — органа непосредственно-предметной деятельности. Не руки, рисующей на бумаге буквы, слова и «высказывания», а руки, *делающей вещи*, т. е. изменяющей упрямый, неподатливый и своенравный материал, только тут и обнаруживающий свою объективную — не зависимую ни от слов, ни от готовых «образов» — природу, характер, «строптивость». Только тут предмет и проявляет себя как вещь *в себе*, заставляя считаться *с собой* больше, чем со словами и «визуализирующими» эти слова «схематизмами». Только таким путем, очевидно, и можно надеяться одолеть вербализм и снять проблему «применения знаний к жизни», как проблему, самим же школьным обучением и создаваемую.

ЧТО ЖЕ ТАКОЕ ЛИЧНОСТЬ?

Так что же такое «личность» и откуда она берется? Вновь задать себе этот старый вопрос, обратиться к анализу понятия «личность» (именно понятия, т. е. понимания существа дела, а не термина) побуждают отнюдь не схоластические соображения. Дело в том, что ответ на этот вопрос непосредственно связан с проблемой формирования в массовом масштабе личности нового, коммунистического типа, которое стало ныне практической задачей и прямой целью общественных преобразований в странах социализма.

В мире довольно широко, и притом среди людей весьма образованных, бытует мнение, которое, если обрисовать его схематично, сводится примерно к следующему. Марксистское учение, блестяще оправдавшее себя там, где речь идет о событиях всемирно-исторического значения и масштаба, т. е. о судьбах миллионных масс, классов, партий, народов и государств — короче говоря, о совокупной судьбе человеческого рода, ничего (или почти ничего) не дало и, больше того, якобы не может дать для рационального уразумения внутреннего строя личности, индивидуальности, «Я» — этой своего рода молярной единицы исторического процесса. Тут-де кончаются его полномочия, его теоретические возможности и начинается область забот какого-то иного научного ведомства, сфера, внутри которой оказываются малопригодными те методы мышления, которые характерны для научного исследования общественно-исторического процесса в целом.

Наиболее отчетливо и последовательно такое представление выразилось в требовании «дополнить» марксизм некоторой особой, относительно автономной этической теорией, ставящей в центр своего внимания личность, как таковую, интересы и счастье индивидуального «Я», проблему свободы и достоинства личности и подобные этим сюжеты. От таких сюжетов классический марксизм якобы сознательно и намеренно абстрагируется именно для того, чтобы выявить общие закономерности суммарных исторических процессов, т. е. строго научно очертить те объективные «рамки», внутри которых — хотят они того или не хотят, нравится им это или не нравится — вынуждены действовать живые участники истории — индивиды.

На основе такого представления кое-кто предлагает марксизму своего рода разделение труда: объективные условия и закономерности, не зависящие от воли и сознания человека и задаваемые ему природой и историей,— это-де монополия и забота марксистской теории, а вот уж о субъективном мире человека, о том, что и как ему внутри этих условий делать, позвольте судить специалистам по человеческой «душе», теоретикам экзистенциальной ориентации.

Человеческая личность, по старинке называемая иногда «душой», той самой «душой», которую каждый человек знает как свое «Я», как нечто уникально-неповторимое, неразложимое на какие-либо общие составляющие и, стало быть, принципиально ускользающее от научно-теоретических определений и даже невыразимое в словах (ведь слово выражает только «общее»), тем самым объявляется своего рода запретной зоной не только для марксистского учения о человеке, но и для объективного изучения вообще, для научного мышления.

Вот почему экзистенциалисты предпочитают писать на эту деликатную тему не на языке науки, а в эссеистско-беллетристическом жанре, а то и вообще в виде романов, повестей и пьес. И это далеко не случайная деталь, а выражение существа их позиции — принципиального отрицания самой возможности создать материалистическую концепцию (теорию) личности, т. е. материалистическую психологию как науку. Ведь психология и есть наука «о душе», о человеческом «Я», а не о чем-либо ином.

А возможна ли вообще, в принципе материалистически ориентированная психология? Если да, то она обязана прежде всего определить свой предмет, т. е. объяснить, что же такое личность.

Две логики — два подхода

> ...Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений.
>
> *К. Маркс*

О том, что «личность» — уникальное, невоспроизводимо индивидуальное образование, одним словом, нечто единичное, спорить не приходится. «Единичное» в философии понимается как абсолютно неповторимое, существующее именно в данной точке пространства и времени и отличающееся от любого другого «единичного», а потому и внутри себя столь же бесконечное, как и сами пространство и время. Полное описание единичной индивидуальности равнозначно поэтому «полному» описанию всей бесконечной совокупности единичных тел и «душ» в космосе. Это понимали и Декарт, и Спиноза, и Гегель, и Фейербах, все грамотные философы, независимо от их принадлежности к тому или иному лагерю в противоборстве материализма и идеализма.

По этой причине наука о «единичном», как таковом, действительно невозможна и немыслима. Раскрытие тайн «единичного» запредельно науке именно потому, что любая частная цепочка причинно-следственных зависимостей уводит исследователя в «дурную» бесконечность всего прошлого бесконечной Вселенной.

Гегель не случайно назвал тем же словом «дурная» (и не в осуждение, а в логическом смысле) и человеческую индивидуальность, поскольку под ней как раз и подразумевают абсолютную неповторимость, уникальность, неисчерпаемость деталей и невоспроизводимость их данного сочетания, невозможность предсказать заранее с математической точностью ее состояния и поведение в заданных обстоятельствах. Неповторимость свойственна каждой отдельной личности настолько органически, что если ее отнять, то исчезнет и сама личность. Но эта неповторимость свойственна личности не в силу того, что она — человеческая личность, а постольку, поскольку она нечто единичное вообще, «индивид вообще», нечто «неделимое».

В мире нельзя найти не только двух абсолютно одинаковых личностей. Не найдете вы и два совершенно тождественных листка на дереве и даже в целом лесу: чем-нибудь они все-таки будут друг от друга отличаться. Не уловит этих отличий глаз — зафиксирует микроскоп, не простой, так электронный. Даже и две песчинки на морском пляже всегда будут хоть чуть-чуть, да разными. Даже две капли воды. Известно, что современная физика исключает самую возможность существования в мире двух абсолютно тождественных микрочастиц (электронов, фотонов, протонов и т. п.). Единичное есть единичное, и тут уж ничего не поделаешь.

Но человеческую личность при всей присущей ей «неповторимости» нельзя превращать в простой синоним чисто логической категории «единичного вообще». В этом случае понятие «личность» обессмысливается в самой сути.

Экзистенциалистские «защитники личности», ополчаясь на Гегеля за его якобы «высокомерное» отношение к «дурной индивидуальности», сами воспроизводят «первородный грех» гегельянщины. Растворяя конкретную проблему определения своеобразия человеческой индивидуальности (личности) в абстрактно-логической проблеме отношения «общего и единичного», они сводят ее к вопросу о соотношении «одинаковости и неодинако-

вости». Солидаризируясь с Гегелем в том, что составляет как раз его порок (манеру всякую конкретную проблему сводить к ее абстрактно-логическому выражению и в нем видеть ответ, «абсолютное решение»), они отвергают то, что есть умного, диалектического в его подходе,— понимание того факта, что «всеобщее» не есть «одинаковое», не есть признак, свойственный каждому порознь взятому индивиду. Поэтому и бесплодна любая попытка определить «сущность человека» путем отыскания «общего признака», которым обладает каждый порознь рассматриваемый человеческий индивид.

Всеобщее с точки зрения диалектической логики — синоним закона, управляющего массой индивидов и реализующегося в движении каждого из них, несмотря на их неодинаковость и даже благодаря ей; синоним конкретной взаимосвязи, объединяющей в одно целое, в одну конкретность (К. Маркс обозначил это как «единство во многообразии») бесконечное множество бесконечно разнящихся между собой индивидов (безразлично, каких именно — людей или листьев на дереве, товаров на рынке или микрочастиц в «ансамбле»). Так понимаемое всеобщее и составляет сущность каждого их них, конкретный закон их существования. А одинаковость их лишь предпосылка, лишь предварительное условие их «конкретной всеобщности», т. е. объединения в конкретное целое, многообразно расчлененное внутри себя.

Руководствуясь именно такой логикой, К. Маркс ставил и решал вопрос о «сущности человека» — о конкретно-всеобщем определении человеческого индивида, личности как совокупности всех общественных отношений [1]. В оригинале сказано еще выразительнее — ансамбль, т. е. не механическая сумма одинаковых единиц, а представленное в единстве многообразие всех социальных отношений.

«Сущность» каждого индивида, относящегося к данному «роду», заключается, согласно логике мышления К. Маркса, в той совершенно конкретной системе взаимодействующих между собой индивидов, которая только и делает каждого из них тем, что он есть. В данном случае это принадлежность к роду человеческому, понимаемому не как естественно-природная, биологически заданная «немая связь», а как исторически возникшая и исторически же развивающаяся социальная система, т. е. общественно-исторический организм как расчлененное целое.

Биологическая же связь, выражающаяся в тождестве морфофизиологической организации особей вида «homo sapiens», составляет лишь предпосылку (хотя и абсолютно необходимую, и даже ближайшую), лишь условие человеческого, «родового» в человеке, но никак не «сущность», не внутреннее условие, не конкретную общность, не общность социально-человеческую, не общность личности и личностей.

Непонимание этого марксистского положения в лучшем случае приводит к разговорам о двойственной, «биосоциальной» сущности человека, человеческой индивидуальности, личности. Если же продолжить дальше логическое путешествие по этому пути, то можно дойти до его плюралистического конца, включив в понимание «сущности человека» и все остальные — а не только ближайшие — предпосылки возникновения «родового», человеческого в человеке.

Социально-биологический дуализм в понимании сущности человеческой индивидуальности (личности) — только начало этого плюралистического конца, то бишь могилы мышления, руководствующегося логикой редукции, уводящей все дальше и дальше от той конкретной «сущности»,

---

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 265.

которую хотели понять, логикой разложения конкретности на неспецифичные для нее составляющие части. В конечном итоге эта логика с неизбежностью приведет к «социо-био-химически-электро-физически-микрофизически-квантово-механическому» пониманию сущности человека.

И совсем не по праву представители подобной механистической логики мнят себя материалистами. Проблема человеческой индивидуальности (личности) как раз та проблема, где механистический материализм сам собой выворачивается в свою собственную противоположность, в самую плоскую форму идеализма — в физиологический идеализм, в позицию, где архаические представления о «душе» пересказываются на грубо-физикальном языке, переводятся в терминологию физиологии мозга или биохимии, кибернетики или теории информации, не меняясь от этого ни на йоту по существу.

Действительно научно решить проблему личности, проблему индивидуальной психики можно лишь в рамках материалистически ориентированной психологии — науки «о душе», о тайне ее рождения и о законах ее развития. И ни в коем случае не в области физиологии мозга и нервной системы. Сведение проблемы психики вообще и индивидуальной психики в частности (т. е. проблемы личности) к проблеме исследования морфологии мозга и его функций — это не материализм, каковым такое сведение некоторым представляется, а только его неуклюжий эрзац, псевдоматериализм, под маской которого скрывается физиологический идеализм.

При последовательном развертывании подобной позиции конфликт между Моцартом и Сальери должен получить свое «научное» объяснение как следствие тончайших — и непременно врожденных — морфофизиологических различий между мозгом гения и мозгом злодея. В тех же самых различиях пришлось бы усмотреть истоки противоположности систем Демокрита и Платона, творческих методов Рафаэля и Гойи. А ход рассуждения должен выглядеть примерно так: Рафаэль иначе воспринимал окружающий мир, чем Гойя, значит, зрительная система и мозг у них были устроены уже при рождении по-разному.

Вместо материалистически ориентированной науки в подобных рассуждениях проглядывает наивная иллюзия, подобная той, в которую впал бы химик, который, отколупнув кусочек мрамора от статуи Ники Самофракийской, произвел бы химический анализ его состава и решил, что в виде результата такого анализа он получил научное понимание «сущности» бессмертного образа... Смешно? Но ведь не менее смешно и стремление усмотреть «научное» понимание существа человеческой психики и личности в результатах анатомо-физиологического исследования человеческого мозга, его структур и их функциональных зависимостей друг от друга. Безразлично при этом, идет ли речь об особенностях человеческого мозга вообще (о его родовых особенностях, отличающих его от мозга любого другого млекопитающего) или же об индивидуальных вариациях его общевидовой морфологии, об особенностях мозга данного индивида.

В самых полных результатах такого изучения можно получить знание (понимание) всего-навсего одной из материальных предпосылок возникновения личности и ее психики, одного из необходимых внешних условий ее рождения и существования. Никакой личности как единицы психической жизни в этих результатах нельзя обнаружить даже в намеке. По той же самой причине, по какой нельзя раскрыть тайну «стоимости» на пути физико-химического исследования золотой монеты или бумажной ассигнации. Ведь и золото и бумага лишь вещественный материал, в котором выражено нечто совершенно иное, принципиально другая «сущ-

ность», абсолютно непохожая на него, хотя и не менее реальная, конкретная действительность, а именно система конкретно-исторических взаимоотношений между людьми, опосредствованных вещами.

Точно так же знание особенностей мозга человека не раскроет нам тайны его личности. Наличие медицински нормального мозга — это одна из материальных предпосылок (повторим это еще раз) личности, но никак не сама личность. Ведь личность и мозг — это принципиально различные по своей «сущности» «вещи», хотя непосредственно, в их фактическом существовании, они и связаны друг с другом столь же неразрывно, сколь неразрывно слиты в некое единство образ «Сикстинской мадонны» и те краски, которыми он написан на куске холста Рафаэлем, троллейбус и те материалы, из которых он сделан на заводе. Попробуйте отделить одно от другого. Что у вас останется? Железо и краски. «Сикстинская мадонна» и «троллейбус» исчезнут без следа. А железо и краски останутся именно потому, что они лишь предпосылки, лишь внешние (а потому безразличные) условия существования данной конкретной вещи, а никак не сама вещь в ее конкретности.

То же самое и с отношением личности к мозгу. То, что мозг ни в коем случае не есть личность, доказывается уже тем простым фактом, что личности без мозга быть не может, а мозг без намека на личность (т. е. на какие бы то ни было психические функции) бывает (он существует в этом случае в чисто биологическом смысле, как биологическая реальность).

Из всего этого следует, что научно (материалистически) познать, понять личность, выявить законы ее возникновения и развития можно лишь в том случае, если предоставить изучение мозга физиологам и обратиться к исследованию совсем иной системы фактов, совсем иной конкретности, иного единства в многообразии, нежели то единство, которое обозначается словом «мозг».

Органическое и неорганическое тело человека

Удивительно и непонятно: тело — мое, мозг — мой, а где же я сама?

(Из размышлений студентки МГУ Н. Корнеевой)

Та конкретность, то единство многообразных явлений, внутри которого реально существует личность как нечто целое, и есть, как упомянуто было выше, «ансамбль социальных отношений». От начала и до конца личность — это явление социальной природы, социального происхождения. Мозг же — только материальный орган, с помощью которого личность осуществляется в органическом теле человека, превращая это тело в послушное, легко управляемое орудие, инструмент своей (а не мозга) жизнедеятельности. В функциях мозга проявляет себя, свою активность совсем иной феномен, нежели сам мозг, а именно личность. И только так, а не наоборот, как получается у редукционистов, видящих в личностно-психических явлениях внешнее проявление работы мозга.

Проанализируем это обстоятельство несколько подробнее, заранее имея в виду возражение такого рода: зачем, мол, противопоставлять один тезис другому? Разве так уж неверно утверждение, согласно которому индивидуальная психика есть не что иное, как совокупность «психических функций мозга», совокупность проявлений, обусловленных его устройством?

Пока физиолог остается физиологом, т. е. до тех пор, пока его интересует именно мозг, а не личность, он так и должен рассуждать. И это вполне понятно: если вы изучаете мозг, то вас все остальное интересует лишь постольку, поскольку в этом остальном так или иначе проявляется устройство и работа мозга. Но если ваша цель — изучение личности, то вы на мозг должны смотреть как на один из органов, с помощью которых реализуется личность, представляющая собой куда более сложное образование, чем мозг и даже чем вся совокупность органов, образующих живое тело индивида.

Физиолог исследует все то, что происходит внутри органического тела индивида, внутри биологической единицы. И это его монополия. А чтобы понять, что такое личность, надо исследовать организацию всей той совокупности человеческих отношений конкретной человеческой индивидуальности ко всем другим таким же индивидуальностям, т. е. динамический ансамбль людей, связанных взаимными узами, имеющими всегда и везде социально-исторический, а не естественно-природный характер.

Тайна человеческой личности потому-то веками и оставалась для научного мышления тайной, что ее разгадку искали совсем не там, где эта личность существует реально. Совсем не в том пространстве: то в пространстве сердца, то в пространстве «шишковидной железы», то вообще вне пространства, то в особом «трансцендентальном» пространстве, в особом бестелесном эфире «духа».

А она существовала и существует в пространстве вполне реальном — в том самом пространстве, где размещаются горы и реки, каменные топоры и синхрофазотроны, хижины и небоскребы, железные дороги и телефонные линии связи, где распространяются электромагнитные и акустические волны. Одним словом, имеется в виду пространство, где находятся все те вещи, по поводу которых и через которые тело человека связано с телом другого человека «как бы в одно тело», как сказал в свое время Б. Спиноза, в один «ансамбль», как предпочитал говорить К. Маркс, в одно культурно-историческое образование, как скажем мы сегодня,— в «тело», созданное не природой, а трудом людей, преобразующих эту природу в свое собственное «неорганическое тело».

Таким образом, «тело» человека, выступающего как личность,— это его органическое тело вместе с теми искусственными органами, которые он создает из вещества внешней природы, «удлиняя» и многократно усиливая естественные органы своего тела и тем самым усложняя и многообразя свои взаимные отношения с другими индивидами, свою «сущность».

Личность не только существует, но и впервые рождается именно как «узелок», завязывающийся в сети взаимных отношений, которые возникают между индивидами в процессе коллективной деятельности (труда) по поводу вещей, созданных и создаваемых трудом.

И мозг как орган, непосредственно реализующий личность, проявляет себя таковым лишь там, где он реально выполняет функцию управления «ансамблем» отношений человека к человеку, опосредствованных через созданные человеком для человека вещи, т. е. там, где он превращается в орган отношений человека к человеку, или, другими словами,— человека к самому себе.

Личность и есть совокупность отношений человека к самому себе как к некоему «другому» — отношений «Я» к самому себе как к некоторому «Не-Я». Поэтому «телом» ее является не отдельное тело особи вида «homo sapiens», а по меньшей мере два таких тела — «Я» и «Ты», объединенных как бы в одно тело социально-человеческими узами, отношениями, взаимоотношениями.

Внутри тела отдельного индивида реально существует не личность, а лишь ее односторонняя («абстрактная») проекция на экран биологии, осуществляемая динамикой нервных процессов. И то, что в обиходе (и в мнимо материалистической традиции) называют «личностью», или «душой», не есть личность в подлинно материалистическом смысле, а лишь ее однобокое и не всегда адекватное самочувствие, ее самосознание, ее самомнение, ее мнение о самой себе, а не она сама как таковая.

Как таковая же, она не внутри единичного тела, а как раз вне его, в системе реальных взаимоотношений данного единичного тела с другим таким же телом через вещи, находящиеся в пространстве между ними и замыкающие их «как бы в одно тело», управляемое «как бы одной душой». При этом непременно через вещи, и не в их естественно-природной определенности, а в той определенности, которая придана им коллективным трудом людей, т. е. имеет чисто социальную (и потому исторически изменяющуюся) природу.

Понимаемая так личность — отнюдь не теоретическая отвлеченность, а вещественно осязаемая реальность. Это «телесная организация» того коллективного тела («ансамбля социальных отношений»), частичкой и «органом» которого и выступает каждый отдельный человеческий индивид.

Личность вообще есть единичное выражение жизнедеятельности «ансамбля социальных отношений вообще». Данная личность есть единичное выражение той по необходимости ограниченной совокупности этих отношений (не всех), которыми она непосредственно связана с другими (с некоторыми, а не со всеми) индивидами — «органами» этого коллективного «тела» — тела рода человеческого.

Разница между «сущностью» и «существованием» человеческой индивидуальности (личности, «Я») — это вовсе не разница между тем «абстрактно-общим», что свойственно «всем» индивидам (точнее, каждому из них, взятому порознь), и индивидуальными уклонениями-вариациями от этого «абстрактно-общего». Это разница между всей совокупностью социальных отношений (которая есть «сущность человека вообще») и той локальной зоной данных отношений, в которой существует конкретный индивид, той их ограниченной совокупностью, которой он увязан непосредственно, через прямые контакты.

Опосредствованно, через бесконечное количество отношений, каждый индивид на земном шаре реально связан с каждым другим, даже с тем, с которым он никогда непосредственно не входил и не войдет в контакт. Петр знает Ивана, Иван знает Фому, Фома знает Ерему, и, хотя Петр Ерему не знает, тем не менее они опосредствованно — через Ивана и Фому — связаны друг с другом и прямыми, и обратными связями. И именно поэтому они — специфические частички — «органы» одного и того же коллективного тела, одного и того же социального ансамбля — организма, а вовсе не потому, что каждый из них обладает суммой тождественных, каждому из них порознь присущих признаков.

Пониманию марксистского решения проблемы «сущности человека», сущности человеческой индивидуальности (личности, «души») как раз и мешает архаическая логика мышления, согласно которой «сущность» у всех людей должна быть одна и та же, а именно биологическая одинаковость устройства их тел, а «различия» между ними определяются индивидуальными вариациями этой биологической природы.

Чтобы покончить с дуализмом биосоциального объяснения личности и психики вообще, нужно прежде всего распрощаться с этой устаревшей логикой, с ее пониманием отношения «сущности» к индивидуальному «су-

ществованию» (к «экзистенции») и принять прямо обратную логику мышления. Ту самую, которую разрабатывал и которой пользовался К. Маркс.

Согласно марксовой логике, «сущность» каждого отдельного индивида усматривается не в абстрактной одинаковости их, а, наоборот, в их конкретной совокупности, в «теле» реального ансамбля их взаимных отношений, многообразно опосредствованных вещами. «Существование» же каждого отдельного инидивида понимается не как «конкретное искажение» этой абстрактной «сущности», а, напротив, как абстрактно-частичное осуществление этой конкретной сущности, как ее фрагмент, как ее явление, как ее неполное и потому неадекватное воплощение в органическом теле каждого индивида. Личность здесь понимается вполне материалистически, вполне вещественно-телесно — как реальная телесно-вещественная совокупность вещественно-телесных отношений, связующих данного индивида с любым другим таким же индивидом культурно-историческими, а не естественно-природными узами.

При таком понимании личности исчезает не только необходимость, но и сама возможность объяснять неповторимость человеческой индивидуальности особенностями морфологии ее органического тела. Наоборот, особенности фактически данной морфологии тела тут придется объяснять особенностями ее социально-исторического статуса, социальными причинами, особенностями тех взаимоотношений, в системе которых образовалась данная личность. Только на этом пути можно найти ответ на вопрос, как и почему одна и та же биологическая единица может стать такой или иной личностью, обрести такие или прямо противоположные личностные черты, почему «состав» личности никак не задан и не может быть задан заранее, а тем более однозначно.

Марксистская логика обязывает к ходу мысли, обратному тому, который вытекает из представлений о биологической предзаданности всех особенностей личности, якобы лишь обнаруживающихся (а не возникающих!) в поле социальных отношений к другим людям и вещам. А именно совокупность реальных, вещественно-телесных особенностей тех отношений, в которые поставлено единичное тело человека, обнаруживается и внутри его единичного тела, в виде своеобразия тех динамических «церебральных структур», их индивидуально-неповторимого конкретного сочетания, которое и надлежит рассматривать как морфофизиологическую проекцию личности, но не как саму личность.

Только на таком пути можно снять дуализм «души» и «тела» материалистически: никакого взаимоотношения между «душой» и «телом» человека нет и быть не может, ибо это — непосредственно — одно и то же, только в разных его проекциях, в двух его разных измерениях; «одушевленное тело» — совокупность («ансамбль») вполне телесно-вещественных процессов, осуществляемых этим телом.

Личность не внутри «тела особи», а внутри «тела человека», которое к телу данной особи никак не сводится, не ограничивается его рамками, а есть «тело» куда более сложное и пространственно более широкое, включающее в свою морфологию все те искусственные «органы», которые создал и продолжает создавать человек (орудия и машины, слова и книги, телефонные сети и радиотелевизионные каналы связи между индивидами рода человеческого), т. е. все то «общее тело», внутри коего функционируют отдельные индивиды как его живые органы.

Это «тело» (его внутреннее членение, его внутреннюю организацию, его конкретность) и приходится рассматривать, чтобы понять каждый его отдельный орган в его живом функционировании, в совокупности его прямых и обратных связей с другими такими же живыми органами,

при этом связей вполне предметных, телесно-вещественных, а вовсе не тех эфемерных «духовных отношений», в системе которых всегда пыталась и пытается рассматривать личность любая идеалистически ориентированная психология (персонализм, экзистенциализм и т. п.).

Так рождается личность

> ...Предмет, как бытие для человека, как предметное бытие человека, есть в то же время наличное бытие человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку.
>
> *К. Маркс*

В 1844 году, говоря о будущей материалистической психологии — о науке, которая в то время еще не была создана, К. Маркс писал, что именно «история *промышленности* и сложившееся *предметное* бытие промышленности являются *раскрытой* книгой *человеческих сущностных сил,* чувственно представшей перед нами человеческой *психологией»* и что «такая *психология,* для которой эта книга, т. е. как раз чувственно наиболее осязательная, наиболее доступная часть истории, закрыта, не может стать действительно содержательной и *реальной* наукой» [1].

Рассматривая личность как чисто социальную единицу, как конкретный ансамбль социальных качеств человеческой индивидуальности, психология обязана абстрагироваться от отношения личности к тем вещам, которые не имеют к ней внутренне необходимого отношения, и исследовать лишь отношения-связи, которые опосредствуют личность с самой собою, т. е. одну личность с другой такой же личностью. «Внешняя вещь» в этом исследовании должна приниматься во внимание лишь постольку, поскольку она оказывается опосредствующим звеном между двумя (по меньшей мере) человеческими индивидами.

В качестве примера такой «внешней вещи» можно указать на слово — созданную человеком для человека («для самого себя») форму общения. Но слово — далеко не единственная (и даже не первая) из таких форм. Первыми (и по существу и во времени) являются те непосредственные формы общения, которые завязываются между индивидами в актах коллективного труда, совместно осуществляемых операций по изготовлению нужной вещи. Эта последняя и выступает в данном случае как опосредствующее звено между двумя изготавливающими ее или хотя бы совместно пользующимися ею индивидами.

Таким образом, человеческое отношение всегда предполагает, с одной стороны, созданную человеком для человека вещь, а с другой стороны, другого человека, который относится по-человечески к этой вещи, а через нее — к другому человеку. И человеческая индивидуальность существует лишь там, где одно органическое тело человека находится в особом — социальном — отношении к самому себе, опосредствованном через отношения к другому такому же телу с помощью искусственно созданного «органа», «внешней вещи» — с помощью орудия общения.

Только внутри такой состоящей из «трех тел» системы и оказывается возможным проявление уникальной и загадочной способности человека «относиться к самому себе как к некоему другому», т. е. возникновение личности, специфически человеческой индивидуальности. Там, где такой

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 123.

системы из «трех тел» нет, есть лишь биологическая индивидуальность, есть лишь естественно-природная предпосылка рождения человеческой индивидуальности, но ни в коем случае не она сама как таковая.

Морфологически необходимость появления человеческой индивидуальности в единичное биологическое тело особи вида «homo sapiens» не «встроена», генетически не предусмотрена. Она «встроена» лишь в более сложное и обширное «тело» — в коллективное «тело человеческого рода». По отношению к организму отдельного человека она выступает поэтому как необходимость «внешняя», давящая на него «извне» и вполне принудительно преобразующая его тело таким образом, каким оно само собой никогда бы не преобразовалось.

Биологически (анатомо-физиологически) человеческий индивид не предназначен даже к прямохождению. Предоставленный самому себе, ребенок никогда не встанет на ноги и не пойдет. Даже этому его приходится учить. Для организма ребенка научиться ходить — это мучительно трудный акт, ибо никакой необходимости, диктуемой ему в том «изнутри», нет, а есть насильственное изменение врожденной ему морфофизиологии, производимое «извне».

Предоставленный самому себе, организм ребенка так и остался бы чисто биологическим организмом — животным. Человеческое же развитие протекает как процесс вытеснения органически «встроенных» в биологию функций (поскольку они еще сохранились) принципиально иными функциями — способами жизнедеятельности, совокупность которых «встроена» в морфологию и физиологию коллективного «тела рода».

Ребенка принуждают встать на задние конечности вовсе не в силу какой-либо биологически оправданной целесообразности, не потому, что две конечности лучше приспособлены для передвижения. К прямохождению ребенка принуждают именно для того (и только для того), чтобы освободить его передние конечности от «недостойной» работы для труда, т. е. для функций, навязываемых условиями культуры, формами предметов, созданных человеком для человека, и необходимостью с этими предметами манипулировать по-человечески.

Биологически (анатомически и физиологически, структурно и функционально) передние конечности человека вовсе не устроены так, чтобы они могли держать ложку или карандаш, застегивать пуговицы или перебирать клавиши рояля. Заранее морфологически они для этого не предназначены. И именно потому они способны принять на себя исполнение любого вида (способа) работы. Свобода от какого бы то ни было заранее «встроенного» в их морфологию способа функционирования и составляет их морфологическое преимущество, благодаря которому передние конечности новорожденного и могут быть развиты в органы человеческой деятельности, могут превратиться в человеческие руки.

То же самое и с артикуляционным аппаратом, и с органами зрения. От рождения они не являются органами человеческой личности, человеческой жизнедеятельности. Они лишь могут стать, сделаться таковыми, и только в процессе их человеческого, социально-исторически (в «теле культуры») запрограммированного способа употребления.

По мере того как органы тела индивида превращаются в органы человеческой жизнедеятельности, возникает и сама личность как индивидуальная совокупность человечески-функциональных органов. В этом смысле процесс возникновения личности выступает как процесс преобразования биологически заданного материала силами социальной действительности, существующей до, вне и совершенно независимо от этого материала.

Иногда этот процесс называют «социализацией личности». На наш взгляд, это название неудачно, потому что уже предполагает, будто личность как-то существует и до ее «социализации». На деле же «социализируется» не личность, а естественно-природное тело новорожденного, которому еще лишь предстоит превратиться в личность в процессе этой «социализации», т. е. личность еще должна возникнуть. И акт ее рождения не совпадает ни по времени, ни по существу с актом рождения человеческого тела, с днем физического появления человека на свет.

Поскольку тело младенца с первых минут включено в совокупность человеческих отношений, потенциально он уже личность. Потенциально, но не актуально, ибо другие люди «относятся» к нему по-человечески, а он к ним — нет. Человеческие отношения, в систему которых тельце младенца включено, тут еще не носят взаимного характера. Они односторонни, ибо ребенок еще долгое время остается объектом человеческих действий, на него обращенных, но сам еще не выступает как их субъект. Его пеленают, его купают, его кормят, его поят, а не он одевается, не он купается, не он ест и пьет. Он «относится» ко всему окружающему еще не как человек, а лишь как живое органическое тело, которому еще лишь предстоит превратиться в «тело личности», в систему органов личности как социальной единицы. По существу, он еще не отделился от тела матери даже биологически, хотя пуповина, физически соединяющая его с материнским телом, уже и перерезана ножом хирурга (заметьте, человеческим способом, а не зубами).

Личностью — социальной единицей, субъектом, носителем социально-человеческой деятельности — ребенок станет лишь там и тогда, когда сам начнет эту деятельность совершать. На первых порах с помощью взрослого, а затем и без нее.

Подчеркнем еще раз, что все без исключения человеческие способы деятельности, обращенной на другого человека и на любой другой предмет, ребенок усваивает извне. «Изнутри» ни одно, пусть самое пустячное, специфически человеческое действие не возникает, ибо в генах запрограммированы лишь те функции человеческого тела (и мозга, в частности), которые обеспечивают чисто биологическое существование, но никак не социально-человеческую его форму.

Личность и возникает тогда, когда индивид начинает самостоятельно, как субъект, осуществлять внешнюю деятельность по нормам и эталонам, заданным ему извне — той культурой, в лоне которой он просыпается к человеческой жизни, к человеческой деятельности. Пока же человеческая деятельность обращена на него, а он остается ее объектом; индивидуальность, которой он, разумеется, уже обладает, не есть еще человеческая индивидуальность. И лишь постольку, поскольку ребенок усваивает, перенимая от других людей, человеческие способы отношения к вещам, внутри его органического тела и возникают, формируются, образуются и специфически человеческие органы, завязываются нейродинамические структуры, управляющие его специфически человеческой деятельностью (в том числе и тот нервный аппарат, который управляет движениями мышц, позволяющими ребенку встать на две ноги), т. е. структуры, реализующие личность.

Таким образом, функция, заданная извне, создает (формирует) соответствующий себе орган, необходимую для своего осуществления «морфологию» — именно такие, а не какие-либо другие связи между нейронами, именно такие, а не иные «рисунки» их взаимных прямых и обратных связей. Поэтому же возможен любой из «рисунков», в зависимости от того, какие функции приходится осуществлять телу человека во внешнем ми-

ре — в мире за пределами его черепа и кожного покрова. И подвижная «морфология» мозга (точнее, коры и ее взаимоотношений с другими отделами) сложится именно такая, которая требуется внешней необходимостью, условиями внешней деятельности человека, той конкретной совокупностью отношений данного индивида к другим индивидам, внутри которой этот индивид оказался сразу же после своего появления на свет, тем «ансамблем социальных связей», который сразу же превратил его в свой «живой орган», сразу же поставил его в такую систему отношений, которая принуждает его действовать так, а не иначе.

Речь идет, конечно, о тех «церебральных структурах», которые реализуют личностные (специфически человеческие) функции индивида, его психические функции, а не о тех морфологически встроенных в тело мозга структурах, которые управляют кровообращением, пищеварением, газообменом, терморегуляцией, работой эндокринной системы и прочими физиологическими процессами, совершающимися внутри тела индивида.

Отсюда ясно, что материалистический подход к психической деятельности состоит в понимании того, что она определяется в своем течении не структурой мозга, а системой социальных отношений человека к человеку, опосредствованных через созданные и создаваемые человеком для человека вещи внешнего мира.

Это и дает нам право настаивать на тезисе, согласно которому в теле индивида выполняет себя, реализует себя, осуществляет себя личность как принципиально отличное от его тела и мозга социальное образование («сущность»), а именно совокупность («ансамбль») реальных, чувственно-предметных, через вещи осуществляемых отношений данного индивида к другому индивиду (к другим индивидам).

Эти отношения могут быть только отношениями деятельности, отношениями активного взаимодействия индивидов. Именно в силу взаимного характера таких отношений возникает ситуация, когда активное действие индивида, направленное на другого индивида, возвращается рикошетом обратно к нему, «отражается» от другого индивида как от своеобразного препятствия и тем самым превращается из действия, направленного на «другое», в действие, направленное (опосредствованно через «другое») на самого себя.

Самочувствие, самосознание и реальная личность

> Не понимая дел, нельзя понять и людей иначе, как... внешне.
>
> *В. И. Ленин*

В описанном выше процессе реального взаимодействия индивидов и возникает то самое «отношение к самому себе», которое еще Декартом и Фихте было выявлено в качестве самой первой, самой общей и самой характерной черты личности, «души», «Я». То самое отношение «к самому себе», которое, с их точки зрения, принципиально невозможно в качестве материального отношения, в качестве отношения материального тела, а возможно только в виде отношения идеального (бестелесного).

Но почему же оно невозможно как материальное отношение? Да только потому, что это отношение с самого начала рассматривается ими исключительно как психическое состояние отдельного «Я», как акт осознания «самого себя», совершающийся внутри этого отдельного «Я», как акт «интроспекции».

Личность («Я», оно же «душа») с самого начала приравнивается к единичному самосознанию. Более того, между тем и другим ставится знак равенства, а еще точнее — тождества. Личность не мыслится ни в какой другой форме существования, кроме единичного самосознания, т. е. в форме «внутреннего состояния» отдельного лица. Но в такой форме факт самосознания сведен к факту простого самочувствия, к факту ощущения индивидуальным организмом своих внутренних состояний, к сумме органических ощущений собственного тела. Они-то и именуются словом «Я».

Кстати, это вполне популярное словоупотребление; любой философски необразованный человек именно в таком значении данное слово и употребляет. И не случайно, ибо феномен «сознания вообще» действительно неразрывно связан с фактом самочувствия, ощущения своего тела. Как только ощущения своего собственного тела исчезают, так сразу же «гаснет» и сознание — наступает сон. Этот факт много раз доказывался и экспериментально: как только человека погружают в мрак, тишину и неподвижность при окружающей температуре, равной его телу, он впадает в глубокий сон без сновидений, отсутствует сознание, а стало быть, и самосознание.

Поскольку личность («душа», «Я») с самого начала фиксируется как простое обозначение совокупности ощущений собственного тела, своей индивидуальной органики, и ничего другого под этим «не мыслится», то и возникает картезианско-фихтеанское понятие «Я» — субъективно-идеалистическая интерпретация реального факта.

Формальная, недиалектическая, логика, со своей стороны, в этом пункте ориентирует мышление, как нам представляется, на заведомо неверный ход. Согласно основным ее постулатам, «правильное понятие» не имеет права заключать в себе парадокса, логического противоречия. А выражение «отношение к самому себе» как раз такой парадокс, такое логическое противоречие в себе и заключает. «Это недопустимое в науке выражение! Отношение может быть только между одним и другим! Только между двумя разными вещами! Отношение к самому себе — это абсурд, нелепость, незаконное сочетание терминов!» — возмущенно сказал как-то в беседе с автором этой статьи один из представителей формальной логики. А ведь разговор с ним начался с того, что у него спросили, как он себя чувствует, на что он, ничуть не рассердившись, ответил: «Нормально». В этой форме, в форме самочувствия, «отношение к самому себе» было понятно и ему. Но отношение к самому себе как телесное отношение, а «Я», обнаруживающее такое отношение в виде самоощущения, как тело, мышление, скованное постулатами формальной логики, понять не в состоянии.

Мышление подобного рода сразу же старается «помыслить» (точнее, построить в воображаемом пространстве) вместо такого «немыслимого» тела два разных тела, связанных взаимными отношениями в одно, и тем самым избавиться от диалектического кошмара «отношения к самому себе». Не случайно последовательно мысливший в духе этой логики Декарт пришел к выводу, что животное, лишенное «души», лишено и самоощущения — даже такого, как боль. С этим же связано и его стремление локализовать проблему самоощущения, наделить им лишь один привилегированный орган — шишковидную железу, посредством которой «душа» испытывает изменения, происходящие в любом другом органе тела, как свои собственные.

Если уже феномен самоощущения заставляет предполагать в строении наделенного им органа наличие «блока», способного одновре-

менно осуществлять, не меняясь структурно, прямо противоположные действия, то что же говорить о таких функциях, как самосознание, как самокритичное отношение к своим собственным действиям, к схемам этих действий и к способам их реализации в конкретных, каждый раз неповторимо индивидуальных и потому неожиданных (не предусмотренных заранее телесно, в устройстве этого органа) обстоятельствах? Как же должен быть устроен телесный орган, способный в силу своего устройства одновременно и пассивно испытывать как свои собственные изменения в любом другом органе тела и активно вызывать их там, тут же испытывая их — на основе «обратной связи» — как свои собственные?

Предложите инженеру-кибернетику построить пространственную модель органа, который в каждый данный момент (отрезок времени) способен находиться в двух взаимоисключающих состояниях, не распадаясь при этом на два разных блока-органа, находящихся в полемическом отношении друг с другом, а оставаясь все время «одним и тем же» морфологически, пространственно-структурно. Он непременно ответит вам, что пространственную модель с такими характеристиками построить невозможно. И не по причине недостатка технических средств ее выполнения, а потому, что в требованиях вашего заказа заключено «логическое противоречие».

И психология, в своих поисках научности доверившаяся такого рода логике, объявила, что такие термины, как «Я», «личность», «самочувствие», «самосознание», «сознание» («сознание» тоже, поскольку оно может толковаться и как сознание «самого себя»), следует вымести из научного лексикона так же беспощадно, как она это когда-то сделала с терминами «бог», «абсолютный дух», «бессмертная душа», «свободная воля» и проч.

Что же останется тогда в этом лексиконе? Только «объективные термины» типа «нейрон» или «аксон», электрохимические связи-отношения между органами тела, опосредствованные цепочками нервных связей, и еще термины, выражающие внешние отношения тела индивида к другим телам,— термины «поведения». Это был путь бихевиоризма, который разом избавлял от кошмара «противоречий», затаенных в таких понятиях, как «самочувствие», «самосознание», а следовательно, и от понятия «личность». Ведь личность по-прежнему мыслилась не иначе, как «единичное самосознание», или «единичное самочувствие».

Вследствие всего этого бихевиористская «революция в психологии» и могла показаться радикальным поворотом науки «о душе» к бескомпромиссному материализму. На самом же деле это была не победоносная революция, а капитуляция науки перед объединенными силами религиозно-спиритуалистической интерпретации реальных фактов, т. е. победа идеализма.

Личность, человеческая индивидуальность, очевиднейшим образом наделенная способностью самочувствия и не менее бесспорной способностью совершать акты самонаблюдения — наблюдения над самой собой, над своими собственными поступками и словами,— это ведь не спекулятивная выдумка Декарта или Фихте, а факт.

Другой вопрос — почему этот факт имеет место, почему личность существует?

Ответ Декарта: «Потому, что мыслит». Ответ Фихте и Гегеля: «Потому, что обладает самосознанием». Это уже не факт, а его теоретическая интерпретация. Как раз против нее, а не против самого факта обязана выступать материалистически ориентированная наука. Она же обязана и дать ответ на вопрос, почему и как возможно пространственно-орга-

низованное тело, обладающее самочувствием и самосознанием — «отношением к самому себе».

Очевидно, проблема тела, способного к самочувствию, выходит далеко за рамки проблемы личности человека, за рамки психологии, и решать ее рано или поздно придется биологии — это ее специфическая проблема, ибо самочувствием, надо полагать, обладает каждое сколько-нибудь развитое животное (а вовсе не только человек, как полагал Декарт). Самосознание же, из непосредственной самоочевидности которого исходят и Декарт, и Фихте, представляет собой действительно специфически человеческое качество — атрибут личности, и потому его анализ целиком входит в сферу интересов психологии.

Разумеется, материалист не имеет права приравнивать личность к единичному самосознанию, как то делали Декарт и Фихте, особенно в исходном пункте размышлений на этот счет, ибо в таком случае становится уже совершенно неизбежным и другое приравнивание: самосознание в самом общем виде предстанет просто как самочувствие индивидуального организма, только осознанное и выраженное словечком «Я», не более. Поэтому вопрос может заключаться единственно в следующем: что же именно отличает человеческое самочувствие (самочувствие человеческого организма) от его биологической предпосылки, от «самочувствия вообще»?

Но судить о человеческой форме «отношения к самому себе» по фактам, открывающимся исключительно в актах самонаблюдения, самоотчета о своих собственных состояниях, было бы по меньшей мере неосмотрительно. Ведь самочувствие, а тем более его выраженное в словах самосознание бывает весьма неадекватным. И не нужно быть очень уж тонким знатоком психологии, чтобы понять: реальная личность человека вовсе не совпадает с тем, что человек о самом себе говорит и думает, с самомнением личности, с ее осознанным самочувствием, с ее вербальным самоотчетом, даже самым искренним.

Для самой личности эта разница обнаруживается только через реальное столкновение с другой личностью (с другими личностями), которое может носить и комический, и драматический, и даже трагический характер. Со стороны, глазами другого человека, личность всегда видится иначе, чем она воспринимает сама себя, через призму собственных самоощущений. И дело тут конечно же не в намеренном самообмане или в желании пустить пыль в глаза ближнему. Комичнее (или трагичнее, смотря по обстоятельствам) всех ошибается чаще всего именно носитель «честного самосознания», излишне доверяющий своему непосредственному самочувствию.

Вспомним возвышенно-патетические речи, которые произносит о себе поручик Ромашов из купринского «Поединка», самозабвенно шагающий впереди нелепо сбившейся с ноги роты, пока его не отрезвляет яростный окрик полковника, наблюдающего этот дурацкий марш со стороны. Или трехстопные ямбы Васисуалия Лоханкина тоже, надо полагать, искренне выражавшие систему его благородных самочувствий, его «единичного самосознания».

Реальная личность нередко вынуждена бывает убеждаться, что «на самом деле» она совсем не такова, какой сама себя мнила, что именно в составе (в структуре) ее таились такие неодолимые для нее самой силы, о наличии которых она до поры до времени и не подозревала. И таились они именно в составе личности, а никак не в ее самосознании, не в составе ее представления о самой себе. Разве не в этом суть драмы Родиона Раскольникова? Или жутчайшее отрезвление от иллюзий,

постигающее в финале прежде удачливого Рыбака из уже упоминавшегося в данной книге фильма «Восхождение»?

В связи с этим возникает вопрос, требующий материалистического ответа: в каком виде и где таились эти неведомые герою силы, беспощадно развеивающие его прежнее самосознание, представляющее собой лишь трагическую иллюзию личности о себе самой? Где, в каком пространстве они прятались от самосознания и от самочувствия индивида, чтобы вдруг выступить перед ним в образе собственного поступка, неожиданного и непредвиденного для него самого, и в виде его ужасных последствий? Несомненно, внутри личности, хотя и не внутри ее самосознания. Где же?

Старая традиция, склонная усматривать поле боя этих сил внутри органического тела индивида, сразу же подталкивает к такому ответу — «в подсознании», «в сфере бессознательного». Телесно (морфологически и функционально) это значит — в структурах взаимоотношений коры и подкорки, а главным образом — в структурах древнейших пластов старого мозга, в системе морфологически встроенных в него инстинктов (безусловных рефлексов), совокупность коих и составляет будто бы ядро личности. Тут-то и начинают искать местопребывание того неведомого для самосознания демонического начала — начала темного, первобытного, затаившегося во мраке, которое всегда побеждает в конфликте, торжествуя над всеми прекраснодушными иллюзиями и красивыми словесами, создаваемыми личностью на свой собственный счет.

Толкуемый таким образом конфликт личности с ее собственным самосознанием, с ее словесным самоотчетом предстает в виде конфликта индивидуально-неповторимого сочетания одних и тех же инстинктов с системой прижизненно сформированных условных рефлексов, среди которых у человека особую роль играют условно-конвенциальные связи второй сигнальной системы. Иными словами, в виде вечного неизбывного конфликта подкорки и коры, «личности как таковой» и «личности, как и какой она себя мнит».

Ничего другого физиологическая (естественнонаучная) интерпретация личности предложить и не может. И если до конца следовать логике этой позиции, придется волей-неволей все без исключения социальные конфликты объяснять врожденным (морфологически-генетически встроенным) устройством мозга индивидов. Типичные социальные конфликты — типичным для всех индивидов инвариантно-видовым устройством мозга каждого индивида, а сугубо личностные формы их — неповторимо-индивидуальными вариациями этого устройства.

Так и возникают психофизиологические концепции, выдающие физиологическую проекцию острых социальных конфликтов XX столетия за причину этих конфликтов, за их «научно-материалистически обнаруживаемый источник», а сами конфликты — за проекцию психофизиологии (точнее, просто физиологии нервной деятельности) на экран внешних взаимоотношений между людьми.

Согласно одной из подобных концепций (А. Кёстлер), все коллизии современной идеологической, политической и военной борьбы между общественными силами объясняются тем обстоятельством, что в каждый человеческий мозг генетически (морфологически) встроена шизофрения, паранойя. Природа совершила трагическую ошибку при конструировании основных нейродинамических структур мозга, и особенно системы нейродинамических связей между корой и подкоркой, между новым и старым мозгом. В последний якобы морфологически (телесно, материально, вещественно) встроены все могучие, неподвластные сознанию

и самосознанию силы — инстинкты, импульсивно определяющие основные желания, устремления, страсти человека. Они и давят «снизу» на кору с ее второй сигнальной системой, превращая последнюю в технический орган своего осуществления, своего выполнения в словах и в действиях, в знаковых системах и в технических средствах их реализации (в ЭВМ, в межконтинентальных ракетах, в знаковых системах и в технических средствах их реализации, в автоматизированных поточных линиях бездушно-машинного производства вещей и т. д. и т. п.). Шизофренически устроенный мозг и строит соответствующий себе внешний мир: шизофренически организованную систему взаимных отношений между индивидами, между их группами, заставляя этих индивидов объединяться в классы, в нации, в блоки, слепо враждующие между собой. Отсюда все — и Освенцим, и Хиросима, и срывы переговоров о разоружении, и нескончаемые идеологические схватки, и даже семейные неурядицы.

Таков логический финал концепции, во что бы то ни стало желающей усмотреть реальность личности внутри органического тела индивида, в совокупности внутренних органов этого тела и их функций (т. е. в морфофизиологии), а все внешние, вне этого тела завязывающиеся отношения к другим индивидам и вещам толковать как вне личности проявляющееся внутреннее ее достояние, как внешние обнаружения и проявления ее «внутренней структуры».

В каком пространстве существует личность?

> Где я? Не тут (касается ладонью головы) и не здесь (указывает на грудь)... А, понял: я — в сумме моих отношений с друзьями... и с врагами тоже. В совокупности моих отношений с другими людьми, вот где...
>
> *(Из размышлений студента МГУ А. Суворова)*

Философ-материалист, понимающий «телесность» личности не столь узко, видящий ее прежде всего в совокупности (в «ансамбле») предметных, вещественно-осязаемых отношений данного индивида к другому индивиду (к другим индивидам), опосредствованных через созданные и создаваемые их трудом вещи, точнее, через действия с этими вещами (к числу которых относятся и слова естественного языка), будет искать разгадку «структуры личности» в пространстве, вне органического тела индивида, и именно поэтому, как ни парадоксально,— во внутреннем пространстве личности. В том самом пространстве, в котором сначала возникает человеческое отношение к другому индивиду (именно как реальное, чувственно-предметное, вещественно-осязаемое отношение), которое «внутри» тела человека никак заложено не было, чтобы затем — вследствие взаимного характера этого отношения — превратиться в то самое «отношение к самому себе», опосредствованное через отношение «к другому», которое и составляет суть личностной — специфически человеческой — природы индивида.

Личность поэтому и рождается, возникает (а не проявляется!) в пространстве реального взаимодействия по меньшей мере двух индивидов, связанных между собой через вещи и вещественно-телесные действия с этими вещами.

Поскольку человек, пишет К. Маркс, «родится без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я есмь я», то человек сначала смотрится,

как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности (со всеми особенностями его внешнего облика, со всеми случайностями цвета его волос и кожи.— *И. Э.*), становится для него формой проявления рода «человек» [1].

Отношение, в котором находятся Петр и Павел,— это именно предметно-телесное, во внешнем пространстве осуществляющееся отношение между двумя индивидами, сначала активное со стороны взрослого Павла и совершенно пассивное со стороны новорожденного Петра, а затем, по мере человеческого повзросления Петра, становящееся взаимно активным и лишь постольку личностно-человеческим и с его стороны, а не только со стороны его воспитателя. Это именно реальное отношение — отношение двусторонне-активное, а не «отношение», как и каким оно представлено в системе самочувствий и самомнений одного из участников, будь то Петр или Павел.

Петр может относительно реального своего отношения к Павлу иметь представление и наивно-младенческое, и учено-схоластическое; соответственно неадекватным будет и его «отношение к самому себе», т. е. реальное отношение, как и каким оно представлено в системе его самочувствия и самомнения. Отсюда-то и возникает самая возможность несоответствия между реальной личностью и ее самочувствием-самомнением. Это происходит именно из диалектического коварства так называемых «рефлективных отношений», «соотносительных определенностей». Данный человек лишь потому «король», приводит пример К. Маркс, что другие люди относятся к нему как «подданные». Между тем сами они считают себя «подданными» потому, что он — «король».

Если же исследовать это реальное отношение дальше, то получится, что они не только сами так думают, а и «королю» это мнение о своей персоне внушают. В итоге и «подданные», и «король» имеют о самих себе одно ложное представление на двоих, относятся «к самим себе» в своем самочувствии и самосознании совсем не так, как они относятся и к себе самим, и к другим на самом деле.

Диалектическое коварство «рефлективности» отношений человека к человеку и придавало во все века видимость правдоподобия тем теориям, в которых эти социальные (исторически возникшие и потому исторически преходящие) формы отношений изображались как «естественные», как соответствующие «врожденной» природе человеческих тел, данными отношениями связанных, т. е. как отношения по своему генезису чисто биологические.

Так, именно «телу короля» (его «голубой» крови, или, выражаясь языком «современной науки», особо тонкой структуре тех дезоксирибонуклеиновых цепочек-молекул, в коих закодирована программа формирования всех органов его тела, включая, разумеется, и мозг) и приписывалась роль глубочайше всемогущей естественно-природной причины того обстоятельства, что он — «король». И другие — его «подданные» — обязаны относиться к нему как к «королю», а к себе соответственно как к «подданным», ибо таковы они по рождению, «от природы». И у «подданных» на роду написано («закодировано в генетической программе»), как именно они должны себя вести в присутствии «короля» и даже только при упоминании его имени или титула. Способ их поведения (т. е. реальный способ их отношения к «королю» и к себе) предопределен природой, и тут уж ничего не поделаешь. А в итоге «король» и «под-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 62.

данный» обретают соответствующее непосредственное самочувствие: один чувствует себя «королем», а другой — «его верным подданным»; каждый из них чувствует себя и потому сознает себя именно таким, каким он на самом-то деле (органически) не является. Иначе говоря, в итоге на обоих полюсах отношения возникает одинаково ложное «единичное самосознание».

Да как же этому ложному самосознанию не появиться и затем не превратиться в весьма устойчивый и организованный комплекс «субъективных состояний», фиксированный даже физиологически, если индивид, исполняющий «роль короля», ежедневно и ежечасно, с утра до вечера, вынужден осуществлять телесно-физические действия, требуемые ритуалом? Если он изо дня в день должен «вживаться в роль» тем самым «методом физических действий», который человечество изобрело задолго до К. С. Станиславского, и притом всерьез, так как в грандиозном спектакле с его участием головы рубят не понарошку?

На этой почве и возникают (отнюдь не только в королевских головах) все те далеко не наивные иллюзии самосознания, которые в принципе непреодолимы для метода интроспекции — для самого внимательного вслушивания в систему собственных самочувствий и их осознания, выражаемого в словесном самоотчете.

Когда индивид настолько срастается с той ролью, которую он обречен играть внутри известной системы взаимоотношений с другими индивидами, с той специфической функцией, которая ему «поручена» в составе «ансамбля» (конкретно-локальной системы социальных отношений), он, само собой понятно, постоянно тренирует именно те органы своего тела, которые физиологически обеспечивают исполнение его специфических социальных функций, и прежде всего необходимы для их исполнения. Эти органы, естественно, и развиваются гораздо более интенсивно, нежели другие, и в итоге даже внешний облик индивида начинает красноречиво свидетельствовать о том, что он в жизни делает. Речь идет отнюдь не только о таких сразу же бросающихся в глаза различиях, как, скажем, гипертрофированная мускулатура гиревика-тяжеловеса или сутуловатость бухгалтера-канцеляриста. Опытный физиономист заметит и оценит различия куда более тонкие.

«Только поверхностный человек не судит по внешности» — глубокую психологическую правду этого иронического парадокса Оскара Уайльда живо постигаешь перед шедеврами портретной живописи, перед полотнами Репина и Веласкеса, Рембрандта и Серова — художников, умевших разглядеть сквозь внешность индивида те черты его личности, которые он старается скрыть даже от самого себя.

И как бы иронически ни относиться к «физиономистике», нельзя отрицать, что способностью «судить по внешности» должен обладать каждый настоящий художник, каждый большой писатель, каждый актер, режиссер или скульптор. И судить именно о структуре личности индивида, а не о том, за что этот индивид хочет себя выдать, не о том, чем тот себя мнит и желает казаться в глазах других. Угождать самомнению заказчика старается лишь плохой художник. Настоящий художник всегда считал такое угождение низостью, предательством по отношению к искусству, какими бы красивыми словами оно ни оправдывалось.

Именно поэтому настоящее, большое искусство всегда состояло в близком родстве с настоящей, подлинно материалистической психологией (с наукой о закономерностях становления личности). Даже в тех случаях, когда оно ориентировалось на религиозно-мистические представления о «душе», формирующей тело и управляющей им. Но этого

никак нельзя сказать о тех представителях физиологии, которые под флагом «научного» объяснения личности истолковывали ее натуралистически, исходя из врожденных особенностей морфологии и физиологии тела индивида, из своеобразия его «церебральных структур».

Именно поэтому настоящие художники с гораздо большим правом могут быть названы психологами, чем, скажем, некоторые даже выдающиеся физиологи. Гениальный физиолог сплошь и рядом может быть слабым психологом, но плохой психолог никогда не бывал и не мог быть не только гениальным, но и просто хорошим художником.

А причина этого проста: личность, одинаково интересующая и психологию как науку, и настоящее искусство,— чисто социальное, а вовсе не естественно-природное образование; чтобы понять, как она образуется (возникает, развивается и телесно выражает себя), нужно исследовать события, совершающиеся не внутри органики индивида, а в «пространстве» общественных отношений, в социально детерминированных его деяниях. Физиолог же, в отличие от подлинного художника, зачастую остается предельно наивным в отношении вещей и событий, находящихся за пределами черепной коробки, за пределами органического тела индивида, и потому легко попадает в плен поверхностных представлений о сути психики и личности.

Примером в этом отношении может служить вывод И. П. Павлова, труды которого составили, как известно, целую эпоху в физиологии высшей нервной деятельности, о том, что человеческая жизнь, развитие человеческой культуры есть не что иное, как варьирующиеся проявления набора одних и тех же всемогущих «инстинктов», одних и тех же борющихся между собой «безусловных рефлексов», в частности некоего «рефлекса коллекционирования». А вот ход рассуждений, который привел к такому выводу: «Как известно, коллекционерство существует и у животных... Беря коллекционерство во всем его объеме, нельзя не быть пораженным фактом, что со страстью коллекционируются часто совершенно пустые, ничтожные вещи, которые решительно не представляют никакой ценности ни с какой другой точки зрения, кроме единственной, коллекционерской, как пункт влечения» [1].

Бывает, конечно, и такое. Какой марксист станет это отрицать? Но в данном случае под «пустой и ничтожной вещью, не имеющей никакой ценности ни с какой точки зрения», автор подразумевал деньги, ни больше ни меньше: «Разве мы не читаем часто в газетах о скупцах — коллекционерах денег, о том, что они среди денег умирают одинокими, в грязи, холоде и голоде, ненавидимые и презираемые их окружающими и даже близкими? Сопоставляя все это, необходимо прийти к заключению, что это есть темное, первичное, неодолимое влечение, инстинкт, или рефлекс» [2].

Вот к чему приводит логика натуралистического объяснения социальных по своему происхождению и сути феноменов, способная околдовать и дезориентировать интеллект даже такого масштаба, нацеливая его могучую силу на поиск в заведомо ложном направлении.

Плюшкин и Гобсек — уродливые порождения мира частной собственности. Потому-то о них (вернее, личностях подобного типа) можно читать даже в газетах, а не только в сочинениях Гоголя и Бальзака, где они были не просто описаны, но и проанализированы как типичные (тем самым необходимые) фигуры «ансамбля» индивидов, связанных

[1] *Павлов И. П.* Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных. Условные рефлексы. М., 1951. С. 198.

[2] Там же.

между собой отношениями частной собственности, товарно-денежными отношениями. Гоголь и Бальзак разгадали и раскрыли миру секрет рождения и развития личности этого типа. «Человеческая комедия» и «Мертвые души» показали, что в Гобсеке и Плюшкине нет ровно ничего загадочного и мистического. Их психология была художественно точно объяснена именно потому, что это объяснение производилось как тщательный анализ тех фактических отношений между индивидами, того «ансамбля» их взаимоотношений, которые с необходимостью рождают и стимулируют личность совершенно определенного типа, формируя даже внешний облик, даже «сухопарые, как у оленя, ноги», на которых ростовщик весь день бегает по Парижу.

И если такой анализ покажется кому-то лишь «донаучным», «ненаучным», «беллетристическим» описанием личности, то это свидетельствует лишь о том, что свое представление о психологии этот кто-то почерпнул из далеко не лучших источников — из «психологии», созданной на базе интроспекционизма, т. е. на базе действительно беллетристического (в плохом смысле этого слова) описания «психических феноменов», без малейшего намека на исследование того фактического процесса, который эти феномены произвел на свет божий.

Само собой понятно, что если о психологии иметь такое представление, то разгадку тайны происхождения личности типа Гобсека или Плюшкина придется отыскивать совсем не там, где искали ее Бальзак и Гоголь,— не в «анатомии и физиологии» общественного организма, создающего необходимые для своего функционирования живые «органы», а в анатомии и физиологии органического тела Плюшкина, Гобсека и им подобных, в строжайшем отвлечении от «внешних» факторов, условий и отношений их к другим индивидам, равно как и этих индивидов к ним.

Двигаясь в русле этой логики, можно дойти до откровенно реакционных вымыслов идеологического порядка, вроде распространенных среди буржуазных исследователей утверждений о наличии у человека таких врожденных, генетически запрограммированных инстинктов, как «инстинкт агрессии», «инстинкт власти» (над ближними), «инстинкт собственности» (разумеется, частной собственности), «инстинкт» принадлежности к узкой социальной группе, враждебно противостоящей другим таким же группам (кланам, партиям, нациям, блокам и т. п.), вплоть до «инстинкта» иерархической организации «человеческого стада».

Ничуть не менее реакционную идеологическую роль играют и приписываемые человеку «благородные» инстинкты, такие, как генетически наследуемый «инстинкт альтруизма» (любви к ближнему), «инстинкт творчества» и «самоотверженности» и др. Никакой границы выдумыванию все новых и новых «инстинктов» логика натуралистического объяснения социальных феноменов не ставит и не может поставить. А роль социальной «среды» при таком объяснении личности сводится лишь к тому, что она одним «инстинктам» мешает проявиться в полную силу, а другим — способствует. Вот и все, что остается на долю «социальных факторов».

Нас могут спросить, был ли смысл, критикуя натуралистический подход к объяснению человеческой психики, личности, упоминать о позиции в этом вопросе великого физиолога И. П. Павлова, который не был, да и не мог быть достаточно компетентным в области психологии уже хотя бы потому, что был знаком лишь с ее интроспекционистским направлением, неспособным предложить действительно научных ориентиров в решении проблемы личности. Не разумнее ли было сосредоточить критическое внимание на таких современных образцах грубо натуралистиче-

ской апологетики наличных социальных отношений, как, скажем, теории бихевиористов, фрейдистов, неофрейдистов и откровенных расистов?

Мы и упомянули об И. П. Павлове именно затем, чтобы лишить их возможности беспрепятственно ссылаться на его авторитет там, где речь заходит о вещах, отношения к физиологии не имеющих, а именно об отношениях человека к человеку, о проблемах, завязывающихся (а потому и развязываемых) в сфере экономики, в сфере нравственности, в сфере политики, в сфере человеческой психологии, т. е. в сферах, где самый компетентный физиолог роль научного авторитета играть не может.

Кроме того, нам хотелось подчеркнуть, что любая попытка физиолого-биологически интерпретировать личность еще никого никогда и нигде не приводила к иному результату, чем натуралистическая апологетика наличной социально-исторической формы взаимных отношений человека к человеку («человека к самому себе»), т. е. наличной формы разделения труда (а стало быть, и деятельных способностей) между индивидами, делающей каждого из них как раз такой личностью, которая «нужна» и «задана» существующей системой разделения труда: одного — личностью рабского типа, другого — личностью «свободного»; одного — «королем», другого — его «подданным».

Логика, заставляющая искать «объективное основание» для социальных различий между людьми в различиях их врожденной анатомо-физиологической организации, оказывается особенно живучей применительно к фактам современной жизни, к наличной стадии развития разделения общественного труда и соответствующему ее нуждам разделению способностей между индивидами. Рассуждения при этом строятся так: членение на классы «капиталистов» и «наемных рабочих» еще можно объяснить по логике «чисто социологического» мышления, а вот как объяснить в духе той же логики разделение людей на «талантливых творческих индивидов» и «бездарных репродуктивов»? Социальный строй отношений человека к человеку тут вроде бы ни при чем. Значит, придется принимать в расчет естественно-природные, врожденные различия между индивидами. В таких случаях обычно из статьи в статью, из книги в книгу повторяется один и тот же аргумент: «социальная среда» одинакова, а какие разные получаются люди. Из одного получается Плюшкин, из другого — Ноздрев, из третьего — Манилов. Из одного — Платон, из другого — Демокрит. Из одного — Моцарт, из другого — Сальери. Где же искать причину этих различий? Не иначе как в генах, в особенностях морфологии мозга.

Ошибочность подобного рассуждения заключается в том, что социальный строй («среда») понимается здесь крайне абстрактно (а потому и ложно), как некий вне индивидов находящийся безличный механизм, как гигантский штамп, норовящий впечатать в каждый «мозг» одну и ту же психическую схему. Если бы дело обстояло действительно так, то в биологической неодинаковости мозгов пришлось бы видеть единственную причину того обстоятельства, что «отпечатки» социального штампа каждый раз получаются разные, варьирующиеся. Но «среда», о которой идет речь, иная. Это всегда конкретная совокупность взаимоотношений между реальными индивидами, многообразно расчлененная внутри себя, и не только на основные — классовые — противоположности, но и на другие бесконечно разнообразные узлы и звенья, на локальные «ансамбли» внутри этих основных противоположностей, вплоть до такой ячейки, как семья с ее «внутренними» отношениями между индивидами, в чем-то всегда очень схожая, а в чем-то совсем несхожая с другой такой же семьей. Да и внутри семьи взаимоотношения между составляющими

ее индивидами тоже со временем меняются, и иногда очень быстро — иной раз в течение часов и даже считанных минут.

При таком понимании «среды» аргумент об ее «одинаковости» уже не выглядит столь убедительным и очевидным, каким он кажется сторонникам морфофизиологического толкования различий между людьми. Такое понимание «среды» возникновения и развития личности исключает односторонний социологизм и не оставляет лазейки для физиологической интерпретации личности, для безвыходного дуализма биосоциального ее толкования, обрекающего психологию на оппортунистические шатания между Марксом и Фрейдом, между материализмом и псевдоматериализмом, а точнее, между материализмом и физиологическим идеализмом, рядящимся под материализм.

Биосоциальное толкование личности ориентирует мышление на полную неразбериху и в вопросе о том, какие именно индивидуальные особенности человека относятся к характеристикам его личности, а какие не имеют к ней отношения, поскольку совершенно нейтральны, индифферентны к ее психической структуре и принадлежат к разряду чистейших случайностей, с равным успехом могущих быть и совершенно другими, даже прямо противоположными, абсолютно ничего не меняя в личности по существу.

С точки зрения биосоциальной эклектики одинаково важны все особенности индивида. А если важно все, значит, ничто не важно. И те черты личности, скажем, Моцарта, которые сделали его именно Моцартом, оказываются в одном ряду с такими особенностями его натуры, которые присущи и другим индивидам, может быть, даже общи ему с Сальери, к примеру привычка пить по утрам кофе, а не чай, а по вечерам — шампанское вместо бургундского. Могло быть и наоборот.

Легко допустить, что А. С. Пушкин мог вложить в уста своего героя и такую фразу: «Откупори бургундского бутылку иль перечти «Женитьбу Фигаро»...», а вот вариант вроде: «Откупори шампанского бутылку или вчитайся в «Исповедь» Руссо» — вряд ли. Первое с образом личности Сальери вяжется, а второе — нет. Дело в том, что в одних индивидуальных особенностях человека выражается, проявляется его личность, а в других выражает себя все, что угодно,— тончайшие особенности биохимии его организма, мода века, просто причуды вкуса, только не личность.

Нельзя научно исследовать личность, не имея четкого критерия для различения тех индивидуальных особенностей человека, которые характеризуют его как личность, от таких (может быть, даже кричащих и прежде всего бросающихся в глаза), которые ни малейшего отношения к его личности не имеют и могут быть заменены на обратные с такой же легкостью, как фасон пиджака или прическа.

Бывают в жизни даже такие ситуации, когда усилия человека направлены на то, чтобы под маской, наигранной позой, используя взятые напрокат внешние штампы или набор общепринятых стандартов, спрятать свою подлинную личность. Достаточно вспомнить героя широко известного телевизионного фильма — Штирлица.

А бывает и так, что маска приклеивается к лицу человека настолько прочно, что он уже не в силах содрать ее. И тогда маска начинает заменять ему собственную личность (если, разумеется, таковая была), а прежняя личность потихоньку атрофируется за ненадобностью, превращается в призрак воспоминания, в самообман. Эту ситуацию, которая со стороны может показаться даже комической, но всегда трагически-невыносима для самого человека с «чужим» и неподвластным ему «лицом»,

весьма наглядно представили людям Марсель Марсо и Чарли Чаплин, Кобо Абэ и Бергман.

А если жизнь все-таки с человека эту маску сорвет, то образ возникает еще более кошмарный: маска сорвана, а под нею и за нею собственного лица уже вообще нет. Человек без лица, как часы без стрелок,— бесформенная масса, биохимия плоти. Зрелище тем более страшное, что иллюзия наличия личности — индивидуально-неповторимое самочувствие этой плоти — не только полностью сохраняется, но и становится болезненно гипертрофированной. Это ситуация абсолютного одиночества среди толпы, сходная с той, в какую попадают герои бергмановского «Молчания», люди, приехавшие в чужой город, где никто не понимает их родного языка, где они никому не в состоянии поведать самых простых вещей, где никому нет никакого дела до их личности, ибо никто ее просто не видит, не слышит, не ощущает. Потому ли, что отсутствуют взаимопонятные средства общения личности с личностью? Или потому, что никакой личности ни с той, ни с другой стороны тут уже и нет?

И вот то, что еще сохранилось здесь от личности, начинает уродливо искажаться, как в зеркалах комнаты смеха, как в кошмарном сновидении, а сфера самоощущения превращается в средоточие боли одиночества, боли «личности», которая ни для кого другого, кроме самой себя, не существует. Боль, которую она испытывает,— это боль заживо похороненного.

А существует ли в такой ситуации личность, хотя бы внутри себя? Только в виде средоточия собственного страдания — страдания личности, утратившей самое себя. И то до поры до времени, до той точки, где страдание становится уже и физически невыносимым. И тогда — самоубийство. Сюжет, обсосанный тысячи раз и экзистенциальной беллетристикой, и экзистенциалистской психологией.

Именно такой «личностью» и этикой такой «личности» экзистенциалисты хотели бы «дополнить» марксизм.

Личность, утратившая самое себя,— это индивид, утративший все личностные, т. е. социально-человеческие связи с другими индивидами, это «ансамбль», все связи между участниками коего прерваны и торчат во все стороны, как болезненно кровоточащие обрывки. Не приходится благодарить за такое «дополнение».

Марксистско-ленинское понимание личности требует совсем иного выхода из подобной ситуации — восстановления всей полноты личностных, общественно-человеческих отношений человека к человеку. Восстановления отношений, которые опосредствованы «вещами», сохраняющими человечески-личностный характер, в том числе и такими, как слова. Те самые слова, которые в известных условиях становятся преградой для взаимопонимания, вместо того чтобы быть посредником, формой выражения личности во всем ее своеобразии, формой человеческого общения, формой «наличного бытия человека для другого человека».

В конце концов, всегда можно определить, имеем ли мы дело со словоизъявлением личности или же только с произнесением штампованных словосочетаний, в которых свое «Я» говорящий никак не выражает, т. е. с актом, в котором «личность» с успехом может быть заменена звуковоспроизводящим устройством. В любом случае, даже если такое устройство может переставлять слова и фразы, ставить их в необычный порядок и связь, создавая тем самым иллюзию индивидуальной неповторимости речи, индивидуальной неповторимости словосочетаний, всегда можно обнаружить хитрое или нехитрое правило, «алгоритм» создания этой иллюзии. «Игру без правил» способна осуществлять только человеческая индивидуальность, т. е. личность.

Экзистенциалисты изображают дело так, будто «личностное» («экзистенциальное») в человеке — это тот остаток, который получается за вычетом всех без исключения социальных («институциональных») форм существования человека и форм выражения такого существования. А социальные формы человеческой жизнедеятельности третируются ими как чуждые личности (как «отчужденные» от нее) безликие штампы, стандарты, стереотипы, как извечно враждебные личности силы.

Личность в экзистенциальном понимании — это то, что принципиально невыразимо в сколь угодно хитроумном сочетании «социальных стереотипов» (будь то стереотипы поведения, языка или самочувствия), мистически-неуловимое «нечто», равное «ничто», «небытию», смерти в ее обрисованном выше виде. Такое понимание личности есть, однако, не что иное, как выраженное на философском языке честное самопризнание индивидуальности вполне определенного исторического типа. А именно той индивидуальности, для которой социальный строй ее взаимоотношений с другими индивидуальностями наглухо закрывает возможность проявлять себя, свою неповторимость в реальном социальном действии, в сфере реальных взаимоотношений с другими людьми.

Индивидуальность, лишенная возможности проявлять себя в действительно важных, значимых не только для нее одной, а и для другого (для других, для всех) действиях, поскольку формы таких действий заранее заданы ей, ритуализированы и охраняются всей мощью социальных механизмов, поневоле начинает искать выхода для себя в пустяках, в ничего не значащих (для другого, для всех) причудах, в странностях. И чем меньше действительно индивидуального, заранее не заштампованного отношения к действительно серьезным, социально значимым вещам дозволяется ей проявлять, тем больше она хорохорится своей «неповторимостью» в пустяках, в ерунде, в курьезных особенностях: в словах, в одежде, в манерах, в мимике, призванных лишь скрыть (и от других и прежде всего от себя самой) отсутствие личности (индивидуальности) в главном, в решающем — в социально значимых параметрах. Иными словами, тут индивидуальность становится лишь маской, за которой на деле умело скрывается набор чрезвычайно общих штампов, стереотипов, безличных алгоритмов поведения и речи, дел и слов.

И наоборот, действительная личность обнаруживает себя тогда и там, когда и где индивид в своих действиях и продукте своих действий вдруг производит результат, всех других индивидов волнующий, всех других касающийся, всем другим близкий и понятный,— короче, всеобщий результат, всеобщий эффект. Платон или Евклид, Ньютон или Спиноза, Бетховен или Наполеон, Робеспьер или Микеланджело, Чернышевский или Толстой — это личности, которых ни с кем другим не спутаешь, в которых сконцентрировано, как в фокусе, социально значимое (т. е. значимое для других) дело их жизни, ломающее косные штампы, с которыми другие люди свыклись, несмотря на то что эти штампы уже устарели, стали тесны для новых, исподволь созревающих форм отношений человека к человеку. Поэтому подлинная личность, утверждающая себя со всей присущей ей энергией и волей, и становится возможной лишь там, где налицо назревшая необходимость старые стереотипы жизни ломать, лишь там, где кончился период застоя, господства косных штампов и настала пора революционного творчества, лишь там, где возникают и утверждают себя новые формы отношений человека к человеку, человека к самому себе.

Масштаб личности человека измеряется только масштабом тех реальных задач, в ходе решения которых она и возникает, и оформляется

в своей определенности, и разворачивается в делах, волнующих и интересующих не только собственную персону, а и многих других людей. Чем шире круг этих людей, тем значительнее личность, а чем значительнее личность, тем больше у нее друзей и врагов, тем меньше равнодушных, для которых само ее существование безразлично, для которых она попросту не существует.

Поэтому сила личности — это всегда индивидуально выраженная сила того коллектива, того «ансамбля» индивидов, который в ней идеально представлен, сила индивидуализированной всеобщности устремлений, потребностей, целей, ею руководящих. Это сила исторически накопившейся энергии множества индивидов, сконцентрированная в ней, как в фокусе, и потому способная сломать сопротивление исторически изживших себя форм отношений человека к человеку, противодействие косных штампов, стереотипов мышления и действия, сковывающих инициативу и энергию людей.

Личность тем значительнее, чем полнее и шире представлена в ней — в ее делах, в ее словах, в поступках — коллективно-всеобщая, а вовсе не сугубо индивидуальная ее неповторимость. Неповторимость подлинной личности состоит именно в том, что она по-своему открывает нечто новое для всех, лучше других и полнее других выражая «суть» всех других людей, своими делами раздвигая рамки наличных возможностей, открывая для всех то, чего они еще не знают, не умеют, не понимают. Ее неповторимость не в том, чтобы во что бы то ни стало выпячивать свою индивидуальную особенность, свою «непохожесть» на других, свою «дурную индивидуальность», а в том, и только в том, что, впервые создавая (открывая) новое всеобщее, она выступает как индивидуально выраженное всеобщее.

Подлинная индивидуальность — личность — потому-то и проявляется не в манерничанье, а в умении делать то, что умеют делать все другие, но лучше всех, задавая всем новый эталон работы. Она рождается всегда на переднем крае развития всеобщей культуры, в создании такого продукта, который становится достоянием всех, а потому и не умирает вместе со своим «органическим телом».

С этим же связана и давно установленная в философии и психологии синонимичность «личности» и «свободы». Свободы не в обывательском смысле (в смысле упрямого стремления делать то, что «мне желается»), а в смысле развитой способности преодолевать препятствия, казалось бы, неодолимые, в способности преодолевать их легко, изящно, артистично, а значит, в способности каждый раз действовать не только согласно уже известным эталонам, стереотипам, алгоритмам, но и каждый раз индивидуально варьировать всеобщие способы действия применительно к индивидуально-неповторимым ситуациям, особенностям материала.

Потому-то личность и есть лишь там, где есть свобода. Свобода подлинная, а не мнимая, свобода действительного развертывания человека в реальных делах, во взаимоотношениях с другими людьми, а не в самомнении, не в удовольствии ощущения своей мнимой неповторимости.

Потому-то личность не только возникает, но и сохраняет себя лишь в постоянном расширении своей активности, в расширении сферы своих взаимоотношений с другими людьми и вещами, эти отношения опосредствующими. Там же, где однажды найденные, однажды завоеванные, однажды достигнутые способы жизнедеятельности начинают превращаться в очередные штампы-стереотипы, в непререкаемые и догматически зафиксированные мертвые каноны, личность умирает заживо: незаметно для себя она тоже превращается медленно или быстро в набор таких шаблонов, лишь слегка варьируемых в незначительных деталях.

И тогда она, рано или поздно, перестает интересовать и волновать другого человека, всех других людей, превращаясь в нечто неповторяющееся и привычное, в нечто обычное, а в конце концов и в нечто надоевшее, в нечто для другого человека безразличное, в нечто безличное — в живой труп. Психическая (личностная) смерть нередко наступает в силу этого гораздо раньше физической кончины человека, а бывшая личность, сделавшаяся неподвижной мумией, может принести людям горя даже больше, чем его натуральная смерть.

Подлинная же, живая личность всегда приносит людям естественную радость. И прежде всего потому, что, создавая то, что нужно и интересно всем, она делает это талантливее, легче, свободнее и артистичнее, чем это сумел бы сделать кто-то другой, волею случая оказавшийся на ее месте. Тайна подлинной, а не мнимой оригинальности, яркой человеческой индивидуальности заключается именно в этом. Вот почему между «личностью» и «талантом» тоже правомерно поставить знак равенства, знак тождества.

По той же причине уходящие, реакционные социальные силы способны порождать достаточно яркие фигуры, личностей, вроде Рузвельта или Черчилля, лишь постольку, поскольку они еще являются силами, т. е. сохраняют известное влияние в обществе. Но чем дальше, тем больше представляющие эти силы личности мельчают, так что и «личностями»-то их назвать становится все труднее и труднее.

Подлинную же высокую и непреходящую радость людям приносит личность, олицетворяющая силы прогресса, ибо смысл его как раз и состоит в расширении сферы творческой деятельности каждого человека, а не в сохранении ее границ в пределах привилегии немногих «избранных». Его смысл — в превращении каждого живого человека в личность, в активного деятеля, интересного и важного для других, для всех, а не только для самого себя и ближайших родственников.

Именно на этом пути, а вовсе не в физиологии мозга, не в «неповторимости» структур индивидуального тела, равно как и не в недрах мистически неуловимой монады-экзистенции (которая и есть не более как философски-беллетристический псевдоним морфофизиологической уникальности единичного мозга), и надо искать ответ на вопрос: «Что же такое личность и откуда она берется?»

Хотите, чтобы человек стал личностью? Тогда поставьте его с самого начала — с детства — в такие взаимоотношения с другим человеком (со всеми другими людьми), в которых он не только мог бы, но и вынужден был бы стать личностью. Сумейте организовать весь строй его взаимоотношений с людьми так, чтобы он умел делать все то, что делают они, но только лучше.

Конечно же все делать лучше всех нельзя. Да и не нужно. Достаточно делать это на том — пусть и небольшом — участке общего (в смысле коллективно осуществляемого, совместного, социального) дела, который сам человек себе по зрелом размышлении выбрал, будучи подготовлен к ответственнейшему акту свободного выбора всесторонним образованием.

Именно всестороннее, гармоническое (а не уродливо-однобокое) развитие каждого человека и является главным условием рождения личности, умеющей самостоятельно определять пути своей жизни, свое место в ней, свое дело, интересное и важное для всех, в том числе и для него самого.

Вот и надо заботиться о том, чтобы построить такую систему взаимоотношений между людьми (реальных, социальных взаимоотношений), которая позволит превратить каждого живого человека в личность.

КОСМОЛОГИЯ ДУХА

Попытка установить в общих чертах объективную роль мыслящей материи в системе мирового взаимодействия

(Философско-поэтическая фантасмагория, опирающаяся на принципы диалектического материализма)

Не совершая преступления против аксиом диалектического материализма, можно сказать, что материя постоянно обладает мышлением, постоянно мыслит самое себя.

Это, конечно, не значит, что она в каждой своей частице в каждое мгновение обладает способностью мыслить и актуально мыслит. Это верно по отношению к ней в целом, как к бесконечной во времени и в пространстве субстанции.

Она с необходимостью, заложенной в ее природе, постоянно рождает мыслящие существа, постоянно воспроизводит то там, то здесь орган мышления — мыслящий мозг. И — в силу бесконечности пространства — этот орган, таким образом, существует актуально в каждый конечный момент времени где-то в лоне бесконечного пространства. Или, наоборот, в каждом конечном пункте пространства — на этот раз уже в силу бесконечности времени — мышление тоже осуществляется рано или поздно (если эти слова вообще применимы к бесконечному времени) — и каждая частица материи в силу этого когда-нибудь в лоне бесконечного времени входит в состав мыслящего мозга, т. е. мыслит.

Поэтому и можно сказать, что в каждое актуально-данное мгновение времени мышление свойственно материи,— если в одной точке бесконечного пространства материя губит орган мышления, мыслящий мозг, то с той же железной необходимостью она воспроизводит его в то же время в какой-то другой точке.

Орган, посредством которого материя мыслит самое себя, таким образом, не исчезает ни в один из моментов бесконечного времени,— и материя, таким образом, постоянно обладает мышлением как одним из своих атрибутов. Утратить она его не может ни на одно мгновение. Более того, приходится допустить, что актуально мыслящий мозг всегда существует в лоне бесконечности одновременно во всех фазах своего развития: в одних точках — в стадии возникновения, в других — в фазе заката, в третьих — на ступени высшего расцвета своего развития и могущества.

«...Материя в своем вечном круговороте движется согласно законам, которые на определенной ступени — то тут, то там — с необходимостью порождают в органических существах мыслящий дух» [1]. В этом смысле диалектический материализм в рациональной форме восстанавливает простое и глубокое положение Бруно — Спинозы — в материи в целом развитие в каждый конечный момент времени актуально завершено, в ней одновременно актуально осуществлены все ступени и формы ее необходимого развития. Взятая в целом, материя не развивается — она

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 510.

не может утратить ни на один миг ни одного из своих атрибутов, как не может обрести и не одного нового атрибута.

Это, естественно, не только не отрицает, но, наоборот, предполагает, что в каждой конечной сфере ее существования — как бы велика она ни была — постоянно происходит действительное диалектическое развитие. Но то, что верно по отношению к каждой «конечной» части материи, то неверно по отношению к материи в целом, к материи, понимаемой как субстанция.

Как субстанция, материя не может быть представлена как простая сумма своих «конечных» частей, и все теоретические положения, верные по отношению к каждой из ее конечных частей, становятся неверными по отношению к материи в целом, в ее вечном, замкнутом на себя круговороте.

По отношению к каждой отдельной конечной сфере ее существования верно то, что мышление возникает на основе и после других, более простых форм существования материи, и существует не всегда, в то время как другие формы материи существуют всегда, составляя собой необходимую предпосылку и условие рождения мышления.

Но по отношению к материи в целом, к материи, понимаемой как всеобщая субстанция, это положение уже неверно. Здесь будет верным другое положение:

не только мышление не может существовать без материи (это признает всякий материалист, метафизик-материалист типа Гольбаха в том числе), но и

материя не может существовать без мышления,— и это положение может разделять только материалист-диалектик, материалист типа Спинозы.

Как нет мышления без материи, понимаемой как субстанция, так нет и материи без мышления, понимаемого как ее атрибут.

Представить себе материю в целом — как всеобщую субстанцию,— лишенную мышления как одного из ее атрибутов,— значит представить ее себе неверно, более бедной, чем она на самом деле есть. Это значило бы в самом теоретическом определении материи как субстанции (поскольку это — не только чисто гносеологическая категория) произвольно опустить одно из его всеобщих и необходимых атрибутивных определений. Это значило бы дать неверное определение материи как субстанции, значило бы свести ее к чисто гносеологической категории.

Ленин, как известно, считал совершенно необходимым «углубить понятие материи до понятия субстанции», ибо только в этом случае она утратит чисто гносеологический смысл.

И как ни неожиданно звучит положение: «Как нет мышления без материи, так нет и материи без мышления», именно в этом заключается единственное принципиальное отличие материализма диалектического, материализма Спинозы — Энгельса — Ленина, от материализма механистического, материализма типа Галилея, Ньютона, Гоббса, Гольбаха. Последнему это положение не по зубам.

Последний понимает мышление только как продукт материи, как одно из свойств материи,— и именно поэтому как свойство более или менее случайное: «...для него тот факт, что материя развивает из себя мыслящий мозг человека, есть чистая случайность, хотя и необходимо обусловленная шаг за шагом там, где это происходит» [1]. Согласно этой точке зрения, мышление и вообще может не произойти,— ибо это

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 523—524.

лишь более или менее случайное исключение, продукт счастливого стечения обстоятельств,— без всякого ущерба для материи в целом.

«В действительности же материя приходит к развитию мыслящих существ в силу самой своей природы,— возражает этой позиции Энгельс,— а потому это с необходимостью и происходит во всех тех случаях, когда имеются налицо соответствующие условия»[1]. И эти «соответствующие условия» суть опять-таки не чистая случайность — они сами с той же железной необходимостью создаются тем же самым всеобщим движением, и, следовательно, материя в целом с необходимостью актуально обладает мышлением постоянно и не может утратить его ни на одно мгновение своего существования в бесконечном времени и в бесконечном пространстве.

Следовательно, если философия как наука рассматривает лишь всеобщие (бесконечные) формы существования и развития материи и если ее научные положения касаются только этих форм, то диалектико-материалистическая философия должна содержать в себе не положение: «Нет мышления без материи, но есть материя без мышления», а другое положение, заключающее в себе понимание бесконечной диалектики их отношения:

«Как нет мышления без материи, так нет и материи без мышления». Это положение гораздо больше соответствует как вообще углу зрения философии на вопрос, так и диалектическому (а не только материалистическому) решению этого вопроса.

Следующий пункт диалектико-материалистического понимания проблемы, мало освещенный до сих пор, но ко многому обязывающий, касается понимания *мышления*, мыслящей материи, как абсолютно высшей формы движения и развития.

Мышление, бесспорно, есть высший продукт всеобщего развития, есть высшая ступень организации взаимодействия, предел усложнения этой организации.

Формы более высокоорганизованной, чем мыслящий мозг, не только не знает наука, но и философия принципиально не может допустить даже в качестве возможного, ибо это допущение делает невозможной самое философию.

В этом случае рушится тезис о принципиальной познаваемости окружающего мира и делается невозможной иная система философии, кроме скептицизма или агностицизма позитивистского толка. Если материя вообще способна породить какую-то форму движения, более высокую, нежели мыслящий мозг,— форму, которая находилась бы в том же принципиальном отношении к мыслящему мозгу, в каком биологическое, например, движение находится к химизму, то такое допущение было бы совершенно равнозначным признанию такой сферы действительности, которая принципиально непознаваема для мышления.

В самом деле, эта гипотетическая (еще более высокоорганизованная, чем мыслящий мозг) форма развития не могла бы быть отнесена к сфере материальных явлений: она предполагала бы, в качестве своего исторически необходимого и исторически пройденного, преодоленного развитием, условия не только природу до, вне и независимо от мышления существующую, но и самое мышление. Это была бы некоторая форма развития, которая была бы возможна только *после* мышления и на его основе. Иными словами, мышление сохранялось бы в ней в качестве «снятого», преодоленного, побочного и несущественного момента — на

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 524.

манер того, как в живом организме превращено в побочную форму его бытия химическое или механическое движение.

Закономерности этой гипотетически-предположенной формы развития не могли бы быть ни сведены к законам мышления, ни выведены (т.е. поняты) из них исходя. Иначе, эта форма развития оказалась бы принципиально непознаваемой для мышления, но — в качестве более высокоорганизованной — господствовала бы над мышлением как некоторая таинственная область действительности, законы которой принципиально непостижимы.

Мы, таким образом, возвратились бы к усовершенствованной концепции Иммануила Канта: мир явлений — как окружающих нас, так и явлений самого мышления — превратился бы в формы внешнего проявления некоторой высшей по отношению к их законам «сущности» — сущности, которая принципиально, как вещь-в-себе, непостижима.

Другими словами, мы этим допущением сделали бы принципиально возможной любую мистику и чертовщину... Мы допустили бы, что сверх природы и сверх мышления существует еще нечто и это «нечто», в силу своей сверхъестественной сложности, принципиально было бы непознаваемо, непостижимо для мышления.

И безразлично название, которым мы обозначили бы эту более высокую, чем мыслящий мозг, форму развития, форму усложнения организации движения,— суть ее осталась бы абсолютно той же самой, что и суть понятия Бога, Провидения, Мирового Разума и т. п.

И эта точка зрения, неизбежно вытекающая из допущения возможности более высокой, чем мыслящий мозг, организации движения в мировом процессе, была бы столь же идеалистической, сколь абсолютный идеализм гегелевской системы, но отличалась бы от последней тем, что необходимо полагала бы эту высшую реальность непостижимой для мышления. Иными словами, точка зрения эта ближе всех была бы к кантовской.

У Гегеля если сверхчеловеческий Разум и допускается, то мышлению все же приписывается способность развиться до такой высоты, где оно, не переставая быть мышлением, все же становится равным по своему могуществу этому мировому Разуму. В логике — по Гегелю — законы мышления все же совпадают с законами абсолюта, становятся соответствующими ему. Но это значит, что мышление — хотя и окольным путем — все же возводится в ранг абсолютно высшей реальности. В итоге «Феноменологии духа» мышление человека становится тождественным абсолюту, постигает законы, которым подчиняется сам абсолютный разум, а тем самым и превращается в воплощение самой высшей реальности, становится само формой движения, выше и сложнее которой нет и не может быть уже ничего.

И это понимание составило шаг вперед по сравнению с концепцией Канта. И ясно, что допущение более высокоорганизованной, чем мышление, формы развития мироздания (как бы ее ни толковать — материалистически или идеалистически) совершенно равносильно принятию тезиса о принципиальной непознаваемости мира, высших законов, которым он подчиняется в своем существовании.

Диалектический материализм — поскольку он не есть система позитивистски толкуемых научных данных, а система философии как особой науки — вынужден принять (как и любая философская система, за исключением агностических или скептических), что мыслящий мозг есть абсолютно высшая форма организации материи, а мышление, как способность мозга,— столь же абсолютно высший предел, которого мировая

материя может достигнуть вообще в своем поступательном развитии.

Итак, мышление есть абсолютно высший продукт развития мироздания. В нем, в рождении мыслящего мозга, мировая материя достигает такой ступени, на которой исчерпываются все возможности дальнейшего развития «вверх» — по пути усложнения организации форм движения.

Далее путь может идти только «вниз», по пути разложения этой организации,— в чисто биологически-физиологическую в случае умственной деградации или еще дальше — в простой химизм в случае физиологической смерти мозга.

Путь далее «вверх» исключен. Мыслящая материя мозга, формой движения которой является мышление, есть абсолютно высший и непереходимый предел поступательного развития.

Это — совершенно необходимый вывод всякой научной философии, за исключением, как мы уже показывали, агностической или скептической,— вывод, принудительную необходимость которого признавала всякая система научной философии — Спиноза или Фихте, Гегель или Энгельс.

Различия между материализмом и идеализмом идут по иной линии — по линии истолкования самого мышления и его взаимоотношений с материальным миром. Но в признании мышления как абсолютно высшей формы развития мироздания одинаково сходятся все системы философии. Ибо это признание — необходимое условие существования и развития самой философии. Если не так — то философия вообще не могла бы сделать ни одного ответственного и категорического вывода, не могла бы вообще быть наукой.

Итак, мыслящий мозг с его способностью мыслить есть абсолютный предел развития как поступательного развития. Но поступательный характер развития не есть единственная форма развития. В противном случае оно вело бы в дурную бесконечность. Но истинная бесконечность имеет, как известно, форму круга, круговорота.

Высший продукт развития возвращается путем разложения в свои низшие формы, опять включаясь таким путем в вечный круговорот мировой материи.

И этот грандиозный круговорот, не имеющий ни начала, ни конца, круговорот, в котором мировая материя не утрачивает ни одного из имеющихся атрибутов, не приобретает ни одного нового, заключает в себя, как кольцо, все возможные «конечные» циклы развития.

Круговой характер бесконечности единственно соответствует диалектическому взгляду. Альтернативой этому пониманию может быть только представление, включающее в себя идею «начала» и «конца» мирового развития, «первотолчок», «равное самому себе состояние» и тому подобные вещи.

Итак, мышление — в качестве атрибута (и притом в качестве абсолютно-высшего продукта всеобщего развития) — включено в этот вечный, все время возобновляющий свои циклы, круговорот мировой материи. Оно выступает как одно из звеньев круга развития, как звено, через которое весь круговорот в целом проходит почему-то с железной необходимостью.

Иными словами, мыслящий мозг предстает с этой точки зрения как одно из необходимых звеньев, замыкающих всеобщий круговорот мировой материи. В смысле «поступательного» развития это абсолютно высшая точка круга, за нею следует возвращение материи в более элементарные и ранее пройденные формы — в биологию, в химизм, в огненно-жидкую или раскаленно-туманную массу небесных тел, в холод-

ную и недифференцированную разреженную пыль туманностей, в газовый туман междугалактических пространств, в чисто механическое перемещение элементарных частиц и т. д. и т. п.

Отметим здесь же одно важное следствие, которое неизбежно вытекает из признания абсолютно высшей формы развития. Признав — как теоретически необходимое положение — невозможность более высокой, чем мышление, чем мыслящий мозг, формы, мы неизбежно должны, вынуждены принять и «нижний» предел — предел, ниже которого оказывается невозможным существование материи.

До открытия его нам, очевидно, еще очень далеко. Но теоретически допустить его приходится. Допустив, что материальной организации, более высокой и сложной, чем мыслящий мозг, быть не может по самой природе вещей, мы тем самым признали и противоположный предел — предел простоты организации материи, предельно простую форму движения, относительное «начало» круговорота, в противном случае получается нелепость: в одну «сторону» — в сторону усложнения организации материи и формы ее движения — допущен предел, а в другую сторону — в сторону «упрощения» ее организации — предположена дурная бесконечность. Энгельс вполне допускает такое состояние, в котором исчезают все специфические свойства материи и остаются только такие свойства, которые характеризуют ее как просто материю, полагая, что такое состояние осуществляется «в *газовом шаре туманности*». Все вещества в этом состоянии, допускает Энгельс, «*сливаются в чистую материю как таковую*, действуя только как материя, а не согласно своим специфическим свойствам» [1].

Добавим, что современная физика в своих попытках вскрыть простейшие законы связи пространства, движения и времени, приходит к идее «квантования» пространства и времени, к идее элементарного «кванта» пространства, времени и движения,— как того предела делимости, в котором — если его перейти — исчезла бы объективная взаимообусловленность движения, времени и пространства. Частица, в которой реально (а не только в абстракции) осуществлена чистая форма механического движения,— частица, которая лишена каких бы то ни было свойств, кроме чисто механических — «механических», разумеется, не в смысле ньютоновской физики, а в смысле теории относительности в ее рациональном, в диалектико-материалистическом виде.

Такую частицу, по-видимому, приходится допустить,— частицу, которая лишена химических, электрических и тому подобных свойств. С философско-теоретической точки зрения в этом нет ничего «механистического», но это вывод, который автоматически получается из признания абсолютно высшей ступени организации материи. Признать абсолютно высшую форму невозможно, не приняв ее противоположность, абсолютно низшую, абсолютно простейшую форму материи и ее движения.

Вместе с атомом исчезают химические свойства, вместе с электроном — электрические свойства материи, и где-то, очевидно, имеется предел, который нельзя перейти, не разрушив механические свойства (т. е. связь простого перемещения с пространственными и временными характеристиками объективной реальности).

Это состояние, может быть, осуществляется и не в «газовом шаре туманного пятна», как полагал Энгельс,— газовый шар сам, скорее всего, какая-то ступень усложнения взаимодействия,— а в форме «поля», как абсолютно-низшей формы организации взаимодействия материи, как

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 558.

неразложимой далее реальности материи, как абсолютно недифференцированного ее состояния.

Такова вторая предпосылка гипотезы.

Третьей философско-теоретической предпосылкой гипотезы является бесспорное положение, согласно которому «все, что существует, достойно гибели», что всякая «конечная» форма существования имеет свое начало и свой конец. Применимо это положение как к ныне существующей солнечно-планетной системе, так и к обитающему на ней человечеству.

Ясно, что где-то во мраке грядущего человечество прекратит свое существование и что вечный поток движения Вселенной в конце концов смоет и сотрет все следы человеческой культуры. Сама Земля будет когда-нибудь развеяна в пыль космических пространств, растворится в вечном круговороте мировой материи...

Это — диалектика и практически безразличная для нас перспектива — прежде чем это произойдет, протекут миллионы лет, народятся и сойдут в могилу сотни тысяч поколений. Но неумолимо надвигается время, когда мыслящий дух на Земле угаснет, чтобы возродиться вновь где-нибудь в другом месте бесконечной Вселенной.

Это бесспорная с любой точки зрения перспектива. Печалиться по этому поводу так же нелепо, как и по поводу того, что все в мире взаимосвязано, что количество переходит в качество, что мысль не может существовать без мозга и т. д.

Этот факт, таким образом, вовсе не есть предмет эмоций, а — предмет понимания.

Но если с практической точки зрения этот факт для нас совершенно безразличен и никак не может повлиять на нашу жизнедеятельность (ведь не складывает же рук индивид, хотя знает, что рано или поздно ему придется покинуть жизнь) — с теоретической точки зрения эта перспектива вовсе не лишена интереса.

Нельзя не отметить, что в той или иной форме эта проблема всегда брезжила в сознании человечества.

В наивно-мистической постановке она известна под названием проблемы конечной цели существования человечества, той высшей цели, ради которой осуществляется в мироздании мыслящий дух и ради которой человечество претерпевает такие страдания и муки.

Ответ, разумеется, всегда носил идеологическую окраску. Осуществление высших моральных целей, нравственного закона, или — как у Гегеля — цели самопознания мирового духа,— все эти разнообразные варианты известны.

Диалектический материализм впервые рационально снял такую постановку вопроса тем путем, что вообще отбросил представление о какой бы то ни было «цели» существования мироздания, и разрешил проблему «цели» в категории всеобщего взаимодействия.

Человечество с его мышлением включено в сеть этого всеобщего взаимодействия, внутри нее оно рождается, развивается и в ней же когда-нибудь исчезнет. Представление о «высшей цели» существования человечества рационально снимается в понимании необходимости его возникновения, развития и гибели внутри и посредством этой всеобщей взаимозависимости всех форм движения мировой материи.

И появление, и развитие, и гибель человечества объективно обусловлены со стороны этой бесконечной системы взаимодействия — в ней, в ее понимании приходится искать смысл и оправдание места и роли человечества во Вселенной — искать разгадку того вопроса, который в

идеалистическом выражении звучит как вопрос о высшей, о конечной цели существования человечества.

«Историческое начало» истории человека вполне рационально и материалистически объясняется наукой. Биологическое развитие определенной породы обезьян, затем — труд, как социальная форма взаимодействия организма с окружающим миром, как процесс «самопорождения человека», как процесс, для которого характерно саморазвитие, отражающееся в идеологическом сознании в виде представления о «цели», имманентной человечеству.

Вполне рациональное объяснение саморазвитию человека дало учение Маркса — Энгельса, исторический материализм, раз и навсегда покончивший с идеализмом в его последнем убежище.

История человечества предстала теперь как необходимый процесс саморазвития, движущие пружины которого находятся в ней самой, во внутренних противоречиях его развития, и которое не нуждается ни в каких трансцендентных или трансцендентальных целях для своего объяснения.

С этой точки зрения небезынтересно прочертить перспективу в будущее более конкретно, нежели это делалось до сих пор. Что человечество вместе с Землей когда-нибудь погибнет — это бесспорно и не представляет вопроса.

Весь вопрос сводится к тому, как именно это должно произойти. Какие условия сделают гибель человечества столь же неизбежной, сколь и его рождение в лоне всеобщего взаимодействия?

Здесь сразу возникает сомнение — а возможно ли вообще сформулировать сколько-нибудь обоснованный ответ на этот вопрос, возможно ли тут что-нибудь, кроме поэтической фантазии?

Попробуем сначала установить и подытожить все бесспорные теоретические условия задачи, чтобы посмотреть — достаточно ли их для того, чтобы найти решение хоть на йоту более конкретное, нежели вообще представление о том, что так или иначе, а гибель человечества неизбежна.

Ответ, естественно, может быть найден только на пути более конкретного анализа того всеобщего взаимодействия, внутри которого осуществляется история человечества и которое определяет в конце концов все более или менее отдаленные перспективы всего существующего.

Итак, прежде всего, судьбы человечества тесно связаны с грядущими судьбами Земли и — более широко — с судьбами Солнечной системы. Это, так сказать, то ближайшее звено мирового взаимодействия, которое определяет непосредственно неизбежный конец человечества.

Поэтому-то большинство теоретических гипотез о конце человеческого существования и обращается к представлению о том, что когда-то, во тьме грядущего, постепенно остынет Солнце, истощатся запасы тепла на планете, и человечество уже поэтому начнет клониться к закату.

Это представление до сих пор остается единственно продуманным, ибо гибель человечества как следствие трагической случайности (столкновение космических тел и т. п.) не приходится брать в расчет. Ибо хотя случайность такого рода исключить и нельзя, она не может быть положена в основу теоретического понимания вопроса. Нелепо было бы предполагать, что возникновение человечества обусловлено с железной неизбежностью, а его конец связан лишь со случайностью. И здесь и там имеет место диалектика того и другого. Случайность сама должна быть понята и в случае гибели человечества как форма проявления необходимых процессов. В представлении же о чисто случайном столкновении этой диалектики нет: столкновение небесных тел — это лишь одна

из случайностей, могущих иметь место. Здесь же нужна такая случайность, которая не обязательно такова. Нужно найти такую перспективу, которая свершится (даже в том случае, если именно эта, именно такая совершенно специфическая случайность и не произойдет) через любую другую случайность.

Энгельс, как известно, принимает — как более диалектичную перспективу — гипотезу о постепенном остывании Солнца и Земли.

Перспектива в его описании выглядит так: «...неумолимо надвигается время, когда истощающаяся солнечная теплота будет уже не в силах растапливать надвигающийся с полюсов лед, когда все более и более скучивающееся у экватора человечество перестанет находить и там необходимую для жизни теплоту, когда постепенно исчезнет и последний след органической жизни, и Земля — мертвый, остывший шар вроде Луны — будет кружить в глубоком мраке по все более коротким орбитам вокруг тоже умершего Солнца, на которое она, в конце концов, упадет» [1].

Солнечную систему, по-видимому, ждет именно такая перспектива, и человечество, абстрактно рассуждая, должно разделить с ней именно такую судьбу.

Это — необходимый вывод, следующий из понимания места человека внутри ближайшей среды его существования, внутри ближайшей сферы мирового взаимодействия.

Но возникает вопрос — а нет ли таких фактических обстоятельств, которые перекрывают эту абстрактную возможность? Не слишком ли абстрактно прочерчена перспектива?

Что Солнце и планеты со временем остынут — это бесспорно. Но ведь человечество — и чем дальше, тем в большей степени — перестает быть послушной игрушкой внешних обстоятельств. Его могущество возрастает из года в год. Человечество находит все новые и новые, все более совершенные, способы освобождать запасы тепла, движения, энергии, накопленные в других формах, кроме прямого солнечного излучения.

Чем дальше развивается человечество, тем более и более глубокие клады энергии (тем более могучей, чем глубже она запрятана, чем концентрированнее она накоплена) открываются перед ним и превращаются в условие его существования...

И не выглядит ли в связи с этим нелепой перспектива гибели от недостатка прямого солнечного излучения?

Не выглядит ли нелепой такая перспектива:

— человечество идет к все более и более полному использованию энергии и движения внутриатомных (а в тенденции — и еще более элементарных) структур, и чем дальше забирается «в глубь» материи, тем больше энергии оно оттуда высвобождает, становясь все более независимым от «готового» солнечного тепла, а с другой стороны,

— оно должно будет погибнуть именно от недостатка прямого «готового» тепла Солнца, попросту говоря, должно будет — и именно на вершине своего могущества — замерзнуть, как беспомощный цуцик, на обледеневающей планете...

Не устраняет ли развитие производительной мощи человечества опасность погибнуть от космического холода, от холода межмировых пространств?

Во всяком случае, по тенденции своей развитие власти человека над внутренними структурами материи и над заключенной в них энергией

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 359.

движения прямо противоположно перспективе погибнуть от недостатка энергии, движения, тепла.

Внешняя природа в тенденции своей лишает человека возможности пользоваться готовым, не им созданным теплом Солнца. Но человек сам создает условие своего существования, и «тепло», получаемое им из недр материи, не составляет исключения. Это — тоже условие человеческого бытия, создаваемое самим существованием человека и без него не имеющее места в природе.

Поэтому перспектива, нарисованная Энгельсом в прошлом веке, в свете новейшего развития человечества представляется абстрактной, а потому — неверной.

Было бы совершенной нелепостью, если бы человечество — уже сейчас овладевающее внутриядерными запасами энергии — через миллионы лет оказалось бы беспомощным перед лицом холода, простого недостатка тепла.

Да, готового тепла извне оно будет получать все меньше и меньше. Но тем больше и больше оно будет производить его само, извлекая «изнутри» материи концентрированные его запасы, которые — это теоретически бесспорно — абсолютно бесконечны в самой мельчайшей обледеневшей частице, носящейся в вихрях межмировых пространств.

Ведь энергия, излучаемая Солнцем, не утрачивается бесследно — она накапливается, аккумулируется в других формах, и надо только суметь ее оттуда извлечь.

И нет сомнения, что человечество — тем более под угрозой гибели от холода — сумеет это сделать. Оно уже теперь, когда угроза остывания Солнца практически очень далека, уже сделало немалые к тому шаги. Надо представить себе, что оно может сделать за миллионы оставшихся до этого времени лет! И стоит принять во внимание этот фактор, чтобы отказаться от приведенной выше гипотезы.

Человечество, очевидно, погибнет не так, как рисуется на первый взгляд,— не от холода, не от простого недостатка тепла. По-видимому, от такого предположения придется отказаться.

Но мы пока сломали единственно продуманное предположение — предположение, опирающееся на понимание места человека в лоне всеобщей взаимосвязи, и не предложили нового взамен. Точно так же приходится отвергнуть и представление о том, что человечество найдет свой конец в результате физиологического вырождения, физиологической деградации. Физиология — та же природа, а человек идет к все большей и большей власти над природой данным материалом своей деятельности.

Добывая аккумулированную внутри элементарных частиц энергию, свободно превращая одни виды движения в другие, одни химические элементы — в другие, как более, так и менее сложные, чем исходные, и управляя одновременно своим собственным физиологическим развитием, направляя его по целесообразному (с точки зрения новых условий) руслу, человечество, по-видимому, имеет все возможности уйти от замерзания, от «холодной» и голодной смерти...

Оно, по-видимому, в силах будет создать — хотя бы в небольшой части пространства — искусственную среду и поддерживать ее, сохранять и воспроизводить и без помощи щедрой и даровой энергии Солнца.

Уже сейчас это вполне прорисовавшаяся тенденция развития человечества.

Но чего человечество (мыслящая материя вообще) пережить не в состоянии, несмотря на всю свою власть над природой — какого бы уровня эта власть ни достигла,— это — противоположное холоду межми-

ровых пространств состояние мировой материи — состояние, к которому эволюция миров приводит столь же неизбежно, как и к остыванию,— огненно-раскаленная «молодость» космической материи, состояние раскаленного газа молодой, рождающейся туманности — исходной точки нового космического цикла.

Это огненно-парообразное состояние, в котором все элементы превращены в бешено вращающиеся вихри и где не может принципиально сохраниться никакая искусственно созданная граница, за которой мог бы спрятаться человек, никакая сколь угодно прочная и жароустойчивая «оболочка», отделяющая искусственную среду от остального, от «неочеловеченного» мира,— по-видимому, и оказывается тем абсолютным пределом, за которым уже невозможно существование мыслящей материи.

Может быть, человечеству и удастся спастись от смерти на обледеневшей планете. Это принципиально — в перспективе — возможно.

Но никакие усилия не спасут его от смерти в урагане мирового «пожара», который когда-нибудь возвратит огненную молодость нашему мировому острову.

Итак, если холод остывших мировых пространств не является абсолютным пределом существования мыслящей материи (что, конечно, вовсе не исключает того, что в отдельных случаях и он может быть непосредственной причиной гибели, так же как и случайное трагическое столкновение небесных тел), то в состоянии раскаленного пара, к которому в ходе круговорота неизбежно приходит любая космическая система, этот абсолютный предел, видимо, приходится усмотреть.

Закат, гибель, конец, исчезновение мыслящей материи остается и в этом случае неотвратимым,— принципы диалектики и материализма полностью сохраняются и в данном случае. Но конкретная картина этого финала оказывается несколько иной. Прежде всего, пределы существования мыслящей материи несколько раздвигаются во времени. Неизбежный конец наступит с этой точки зрения несколько позже (хотя это «несколько позже» реально и означает лишние миллионы лет),— и за этот дополнительный срок человечество, несомненно, еще больше укрепит свою власть над природой, достигнет таких вершин могущества, которые нам сейчас невозможно представить даже с помощью самой безудержной поэтической фантазии.

Но — и это главное — в число условий решения проблемы тем самым включено одно теоретически важнейшее обстоятельство, про которое можно было не вспоминать в том случае, если предполагается, что человечество погибнет от холода на обледеневающей Земле, носящейся вокруг обледеневшего Солнца, но которое выступает сейчас на первый план. Это — вопрос об обстоятельствах, при которых остывающая мировая материя с необходимостью переходит в состояние раскаленного тумана, становится грандиозным ураганом, разогретым на миллиарды градусов Цельсия, собирающим к своему центру все рассеянные излучением запасы движения и тем самым дающим мировой материи космических пространств новую жизнь, угасающую в ледяной пустыне так называемой «тепловой смерти».

Начало этого нового цикла развития космической материи — пункт, в котором рассеянная излучением звезд материя и ей присущее движение вновь каким-то способом концентрируются в форму раскаленной вращающейся туманности, стягивающей к своему центру все прежде рассеянные в пространстве частицы и энергию их движения,— оказывается абсолютным пределом, в котором уже с неизбежностью исчезают все условия, при которых может существовать мыслящий дух.

Конец мыслящей материи совпадает по времени и по обстоятельствам с началом нового цикла развития материи космических просторов — с пунктом, в котором происходит огненное возрождение умирающих миров.

Этот пункт — в котором материя и движение, безвозвратно утраченные благодаря излучению, каким-то способом вновь концентрируются, накапливаются в форму сгустков раскаленного, ураганно вращающегося газа, пара,— и оказывается тем пунктом, в котором мыслящая материя должна исчезнуть уже абсолютно обязательно.

Но тем самым вопрос о конкретной картине гибели человечества, исчезновения мыслящей материи, ставится в связь с вопросом о тех естественных условиях, в которых становится возможным и неизбежным процесс, посредством которого умирающие от «тепловой смерти» миры возрождаются к новой жизни.

Иными словами, условия огненного возрождения космических систем оказываются одновременно и условиями, при которых делается уже абсолютно неизбежной гибель мыслящей материи, гибель мыслящего духа.

Обе проблемы тем самым сливаются в одну.

И интереснее всего тот факт, что каждая их них, рассматриваемая порознь, в абстракции от другой, до сих пор не разрешена наукой, а может быть (в этом и заключается наша гипотеза), и принципиально неразрешима с помощью такого подхода.

Мы установили, что вопрос о гибели мыслящего мозга нельзя решить вне исследования условий, создаваемых развитием космических систем, внутри которых протекает история развития мыслящего духа, и пришли к выводу, что абсолютная неизбежность этой гибели совпадает с началом огненного возрождения умирающих от «тепловой смерти» миров.

Рассмотрим теперь вопрос с другой стороны — со стороны собственных судеб космических систем.

Не окажется ли, что эта проблема принципиально неразрешима вне исследования тех факторов, которые привносит с собой в ход мирового процесса мыслящий дух, тех условий, которые создаются при его непременном участии?

Иными словами, не окажется ли, что как тот, так и другой процесс нельзя понять вне учета его взаимодействия с другим? Не окажется ли, что процесс огненного возрождения миров, угасающих в состоянии «тепловой смерти», со своей стороны не может быть понят вне учета активной роли мыслящего духа в мировом круговороте, точно так же, как гибель духа не может быть понята вне связи с этим космическим процессом?

Проанализируем детальнее условия теоретической задачи, отправляясь на этот раз не от проблемы мышления, а от самих по себе космических условий, от чисто имманентных законов саморазвития и гибели космических систем, внутри которых рождается, расцветает и увядает высший цвет мироздания — мыслящий дух.

Что судьбы мыслящего духа обусловлены судьбами более широких — космических — процессов,— это и мы, таким образом, кладем в основание нашей гипотезы.

Но здесь-то мы как раз и оказываемся перед проблемой, которая до сих пор представляет собой неразрешенную (а может быть, и неразрешимую с той точки зрения, с которой она до сих пор рассматривалась) задачу.

Это — проблема так называемой «тепловой смерти» Вселенной. Коротко выражена эта проблема может быть следующим образом.

Все известные науке небесные тела и системы тел постепенно — через излучение — утрачивают запасы своей внутренней энергии, и утрачивают их безвозвратно, постепенно охладевая в тщетной попытке нагреть хотя бы на миллиардные доли градуса окружающее их пространство.

Движущаяся материя разогретых небесных тел тем самым рассеивается равномерно в межмировых пространствах, превращаясь в холодный обледеневающий пар, температура которого сравнима с абсолютным нулем и лишь на исчезающе-малую величину отличается от него.

Процесс, связанный с излучением тепла в мировое пространство, представляется пока необратимым, причем принципиально необратимым, так что в тенденции все дело, по-видимому, идет к тому, что вся мировая материя и присущее ей движение абсолютно равномерно распределяются в межмировых сферах и вся Вселенная в целом постепенно переходит в состояние «тепловой смерти», т. е. такого устойчивого равновесия, которое исключает всякую возможность обратного перехода к дифференцированному состоянию.

В конце прошлого века Клаузиус подсчитал даже, что мировая материя утратила на этом пути уже $^{453}/_{454}$ доли всей активной энергии движения. Вся остальная доля активного движения уже — согласно его расчетам — перешла в намертво связанное состояние, в своеобразное «равное самому себе» состояние «тепловой смерти»...

С философско-теоретической точки зрения это, как показал уже Энгельс,— нелепость, предполагающая «начало мира». Но до сих пор не открыт, не выяснен обратный процесс. Где и как он совершается — неясно. Ясно лишь одно — если бы он где-то и как-то не совершался, Вселенная в целом не могла бы существовать и — в силу бесконечности времени — уже давным-давно превратилась бы в недифференцированную туманность, температура которой во всех ее частях абсолютно одинакова и движение абсолютно равномерно распределено между всеми частицами материи, каждая из которых поэтому практически неподвижна и не взаимодействует с соседними каким-либо другим образом, кроме чисто механического...

Известен лишь процесс, который в тенденции своей ведет именно к такому безжизненному состоянию мировой материи, и неизвестен обратный ему, противодействующий ему процесс — процесс, посредством которого происходит обратное перераспределение движения во Вселенной,— хотя теоретически совершенно ясно, что такой процесс есть, его не может не быть.

Практически дело представляется так:

«...За исключением ничтожно малой части, теплота бесчисленных солнц нашего мирового острова исчезает в пространстве, тщетно пытаясь поднять температуру мирового пространства хотя бы на одну миллионную долю градуса Цельсия. Что происходит со всем этим огромным количеством теплоты? Погибает ли она навсегда в попытке согреть мировое пространство, перестает ли она практически существовать, сохраняясь лишь теоретически в том факте, что мировое пространство нагрелось на долю градуса, выражаемую в десятичной дроби, начинающейся десятью или более нулями?» [1]

Теоретически ясно, что это не так, что равномерно охлажденная материя межмировых пространств, в которую превращается постепенно любое небесное тело благодаря излучению, каким-то способом (и этот способ может быть только естественным) обратно концентрируется в

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 361—362.

сгустки чрезвычайно раскаленного газа и тем самым дает начало новым звездам, новым мирам, новым планетным системам.

Но как это реально и конкретно происходит, что это за способ — это до сих пор остается открытой загадкой.

Теоретически вопрос, как показал Энгельс, может быть решен только при условии его четкой постановки, а эта постановка его предполагает диалектико-материалистический взгляд на вещи. С точки зрения материалистической диалектики вопрос этот должен и может быть поставлен только так:

«...если будет показано, каким образом излученная в мировое пространство теплота становится снова *используемой*. Учение о превращении движения ставит этот вопрос в абсолютной форме, и от него нельзя отделаться при помощи негодных отсрочек векселей и увиливанием от ответа. Но что вместе с этим уже даны одновременно и условия для решения его»,— это само собой ясно [1].

Это условие мы сформулировали выше: решение должно основываться на условии теоретически бесспорном, что «обратный» процесс — процесс концентрации рассеянного движения в сгустки раскаленного газа — как-то и где-то постоянно в лоне Вселенной имеет место и составляет постоянное внутреннее условие ее существования. И весь вопрос заключается в том, чтобы его установить, найти.

«Неудивительно, что он еще не решен,— продолжает Энгельс,— возможно, что пройдет еще немало времени, пока мы своими скромными средствами добьемся его решения. Но он будет решен; это так же достоверно, как и то, что в природе не происходит никаких чудес и что первоначальная теплота туманности не была получена ею чудесным образом из внемировых сфер» [2].

Заметим, что и поныне, в середине XX века, вопрос так же не решен, как и в конце XIX.

Столь же мало... помогает общее утверждение, что *общее количество* [die Masse] *движения бесконечно,* т. е. неисчерпаемо; когда мы начинаем рассматривать трудности каждого отдельного случая; таким путем мы тоже не придем к возрождению умерших миров, за исключением случаев, предусмотренных в вышеуказанных гипотезах и всегда связанных с потерей силы, т. е. только временных случаев. Круговорота здесь не получается, и он не получится до тех пор, пока не откроют возможности нового использования излученной теплоты [3]. Вопрос, таким образом, не может касаться отдельных случаев, а должен быть решен в отношении всеобщего круговорота мировой материи. Этот круговорот в себе, внутри себя, внутри своих атрибутивно-необходимых циклов, должен с необходимостью приводить к возрождению умерших миров в виде раскаленной туманности.

Так что разгадку приходится искать не только конкретно-физически (конкретно-астрономически), но и в общефилософской форме. Иными словами, возможность и необходимость такого возрождения должна быть показана и отыскана внутри атрибутивно-необходимых форм существования мировой материи — не вне их и не в случайностях, касающихся лишь отдельных случаев.

Ибо в отдельных случаях проблема может быть и решена, но в целом она останется по-прежнему нерешенной.

---

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 599.

[2] Там же.

[3] См. там же.

Итак, проблема в общем виде заключается в следующем: физика и астрономия до сих пор располагают данными, касающимися процесса рассеивания материи и движения звездных тел — процесса, который ведет в тенденции к состоянию так называемой «тепловой смерти». Само представление о «тепловой смерти» есть не что иное, как теоретически выраженная тенденция процесса, связанного с излучением теплоты и света в межмировые пространства.

Но естественнонаучное исследование еще не показало обратного процесса — процесса возрождения умерших миров, процесса превращения обледеневшего пара межмировых пространств в раскаленную туманность.

Что такой процесс каким-то естественным способом, заложенным в самой природе движущейся материи, постоянно происходит — это бесспорный теоретический вывод. Без этого процесса не могла бы естественным путем сохраняться и воспроизводиться в вечности существующая Вселенная, он представляет собой абсолютно необходимое, внутренне полагаемое движением мировой материи, условие существования Вселенной.

Если его нет — то есть «бог», «начало мироздания», «первотолчок», выводящий материю из практически неподвижного состояния «тепловой смерти», и прочая чертовщина и мистика.

Кроме того, представление о том, что «энтромия мира» «не может уничтожаться естественным путем, но зато может создаваться» (это — выраженная в терминах термодинамики идея «тепловой смерти»), равносильно отрицанию всеобщего закона сохранения и превращения энергии. Это представление предполагает, как показал Энгельс, что энергия, активное движение, теряется если не количественно, то качественно.

Закон же сохранения и превращения энергии предполагает, что энергия может сохраняться только в ходе своих качественных превращений, и этот ход не может быть односторонним, необратимым ни в одном из своих звеньев. Все формы движения материи тем или иным способом взаимно превращаются в другие, они взаимно обратимы. Если бы этого не было, то ныне существующая Вселенная не могла бы существовать без постоянного вмешательства сверхъестественных сил, а закон сохранения материи и движения превратился бы в фикцию.

Поэтому вся проблема заключается в том, чтобы выяснить и показать, каким путем, каким естественным способом может быть снова использована излученная в мировое пространство теплота, где и как эта рассеиваемая излучением материя и движение снова накапливаются в такой форме, которая обратно способна превращаться в чрезвычайно разогретые и плотные скопления, в мировые острова раскаленного газа, стягивающие к своему центру всю рассеянную в окружающих пространствах практически «неподвижную» материю и строящие из нее свое тело — тело будущих звезд, солнц, планетных систем и т. п.

Здесь мы и позволим себе высказать наше гипотетическое предположение относительно того, где и как этот процесс, регулярно возвращающий мировую материю из состояния «тепловой смерти» в состояние раскаленных облаков газа, совершается с необходимостью, заложенной в самой природе движущейся материи.

Гипотеза заключается в следующем.

Почему бы не предположить, что этот обратный процесс совершается при участии мыслящей материи, мыслящего духа — как одного из атрибутов мирозой материи,— и что без его участия, без его помощи этот процесс невозможен и немыслим?

Это предположение ни в малейшей мере не затрагивает и не колеблет ни одного — самого несущественного — принципа материализма и материалистической диалектики.

В самом деле, мыслящий дух остается высшим продуктом развития материи, ее необходимым порождением, ее атрибутом.

Развитие мыслящей материи мозга остается вплетенным в цепь всеобщего материального взаимодействия и этим взаимодействием в общем и целом обусловливается и определяется.

Материя — как субстанция — и при этом предположении остается по природе вещей первичной. Необходимые процессы ее развития на какой-то ступени рождают мыслящий мозг как атрибут.

Мыслящая материя мозга — как абсолютно высшая форма движения мировой материи — не порождает из себя ничего сверхъестественного. Напротив — ее гибель предстает как простое превращение в другие — более элементарные формы движения, ее смерть оказывается рождением другой формы движения материи.

И все новое, что вносит наша гипотеза, заключается лишь в том, что гибель мыслящей материи с необходимостью связана с процессом превращения остывающей материи межзвездных пространств в раскаленную туманность и является необходимым фактором этого последнего процесса.

Ничего антиматериалистического, даже не-материалистического, эта гипотеза в понимание этого процесса не вводит. Мышление само есть естественный процесс, и ничего удивительного нет в том, что оно, как таковое, совершается внутри других естественных процессов и со своей стороны активно влияет на их протекание.

Ведь диалектический и исторический материализм вовсе не отвергают факта обратного воздействия мышления на материальные процессы. В данном случае мы имеем дело с одной из конкретных форм такого обратного активного воздействия. Ничего больше.

Таким образом, все принципы диалектики и материализма не только не ставятся под сомнение, но, наоборот, кладутся в основание гипотезы.

Более того, целый ряд философско-теоретических положений диалектического материализма приобретают при этом несколько более конкретную форму своего выражения, не говоря уже о том, что оказывается принципиально разрешенной проблема «энтропии мира».

В самом деле, если мыслящее вещество мозга — та же материя, а мышление (взятое не в узкогносеологическом аспекте, а в плане его места и роли среди других форм движения и развития материи) — тоже форма движения материи, притом абсолютно-высшая его форма (движение — это «не только перемена места; в надмеханических областях оно является также и изменением качества» [1]), то ничего запретного нет в том, что мышление рассматривается (с точки зрения всеобщего процесса количественно-качественного превращения одних форм движения в другие) как одно из звеньев всеобщего круговорота мировой материи, как одна из форм, в которую превращаются все другие формы и которая обратно превращается в эти другие формы или содействует их взаимному превращению.

При этом — поскольку мыслящая материя мозга есть абсолютно-высший продукт всеобщего развития,— постольку резонно предположить, что в ходе всеобщего круговорота взаимных превращений одних форм движения мировой материи в другие она занимает особое место, играет

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 568.

особую роль — такую роль, которую не могут играть другие, менее сложно организованные формы движения. И эта особая роль, приличествующая его месту в системе форм движения мировой материи — как абсолютно-высшей форме движения,— и рисуется нашей гипотезой.

Реально эта роль представляется так: человечество (или другая совокупность мыслящих существ) в какой-то, очень высокой, точке своего развития — в точке, которая достигается тогда, когда материя более или менее обширных космических пространств, внутри которых человечество живет, остывает и близка к состоянию так называемой «тепловой смерти»,— в этой роковой для материи точке — каким-то способом (неизвестным, разумеется, нам, живущим на заре истории человеческого могущества) сознательно способствует тому, чтобы начался обратный — по сравнению с рассеиванием движения — процесс — процесс превращения умирающих, замерзающих миров в огненно-раскаленный ураган рождающейся туманности.

Мыслящий дух при этом жертвует самим собой, в этом процессе он сам не может сохраниться. Но его самопожертвование совершается во имя долга перед матерью-природой. Человек, мыслящий дух, возвращает природе старый долг. Когда-то, во времена своей молодости, природа породила мыслящий дух. Теперь, наоборот, мыслящий дух ценой своего собственного существования возвращает матери-природе, умирающей «тепловой смертью», новую огненную юность — состояние, в котором она способна снова начать грандиозные циклы своего развития, которые когда-то вновь, в другой точке времени и пространства, приведут снова к рождению из ее остывающих недр нового мыслящего мозга, нового мыслящего духа...

С этой точки зрения делается понятным определение мышления как действительного *атрибута* (а не только «модуса») материи.

В противном случае мышление не может быть квалифицировано как атрибут.

Ведь в понятие атрибута входит, что данная форма движения материи представляет собой абсолютно необходимый продукт ее существования — тем самым абсолютно необходимое, не могущее исчезнуть, условие ее бесконечного существования.

Иными словами, характеристика мышления как атрибута предполагает, что оно (как высшая форма движения) есть абсолютно необходимое звено, через которое все время, вновь и вновь, проходит материя в каждом из конечных циклов ее грандиозного круговорота,— такая форма, которую этот круговорот воспроизводит вновь и вновь с железной необходимостью, заложенной в его природе.

Следовательно, появление мыслящего духа в русле мирового круговорота — вовсе не случайность, которой с равным правом могло бы и не быть, а внутренне-полагаемое условие его собственного осуществления. Иначе это — не атрибут, а лишь «модус».

Ведь если предположить, что мыслящий дух рождается где-то на периферии круговорота мировой материи только затем, чтобы вскоре бесследно и бесплодно исчезнуть, вспыхивает на короткое мгновение на остывающей планете лишь затем, чтобы снова погаснуть, оставив после себя лишь развалины материальной культуры, которые столь же быстро развеет по Вселенной поток ее нескончаемого движения,— если предположить такую судьбу мыслящего духа, то получается весьма странное понимание «атрибута».

Ведь в этом случае мышление оказывается чем-то вроде плесени на остывающей планете, чем-то вроде старческой болезни материи,

а вовсе не высшим цветом мироздания, не высшим продуктом всеобщемирового развития.

В этом случае мышление, даже если его и продолжать называть «высшим цветом» материи, оказывается пустоцветом — красивым, но абсолютно бесплодным цветком, распустившимся где-то на периферии всеобщего развития лишь затем, чтобы тотчас увянуть под ледяным или огненно-раскаленным дуновением урагана бесконечной Вселенной... Все действительное развитие мировой материи в этом случае происходит рядом с его развитием, совершенно независимо от него, и его появление абсолютно никак не сказывается на судьбах всеобщего развития.

Мышление превращается в абсолютно бесплодный эпизод, которого с равным правом могло бы и не произойти вовсе без всякого ущерба для всего остального.

Вряд ли такая роль соответствует месту мышления в системе форм движения мировой материи. Высшая форма ее движения не может быть самой бесплодной и самой ненужной из всех.

Гораздо больше оснований предположить, что мыслящая материя — как высшая качественно форма движения всеобщей материи — играет немаловажную роль в процессе всеобщего круговорота — роль, соответствующую сложности и высоте ее организации.

Почему же не предположить в таком случае, что мышление как раз и есть та самая качественно высшая форма, в которой и осуществляется накопление и плодотворное *использование* энергии, излучаемой солнцами?

То есть то самое звено, которого пока недостает, чтобы стал возможен действительный круговорот, а не односторонне-необратимый процесс рассредоточения материи и движения в межмировых пространствах? Почему бы не предположить, что материя в своем развитии как раз и создает с помощью и в форме мыслящего мозга те самые условия, при наличии которых излучаемая энергия солнц не растрачивается бесплодно на простое нагревание мирового пространства, а накапливается в качественно высшей форме ее существования, а затем *используется* как «спусковой крючок», как взрыватель, дающий начало процессу обратного возрождения умирающих миров в форму раскаленной туманности?

Да, в эту качественно высшую форму движения, накапливаемую в виде материальной культуры, в виде власти мыслящих существ над мертвой материей, в виде мышления и его продуктов,— в эту качественно высшую форму движения превращается ничтожная доля тепла, излучаемого солнцами в мировое пространство. Но количественная малость этой доли вполне компенсируется тем, что она накапливается в качественно высшей форме — в такой форме, в которую сама природа (без посредничества мышления) не может превратить бесплодно растрачиваемую излучением теплоту...

Человечество уже теперь способно высвобождать такие запасы движения, которые помимо него остались бы связанными и мертвыми в ядерных структурах, что в предположении, согласно которому грядущее человечество окажется способным высвободить из связанного состояния такое количество энергии, которого будет достаточно для того, чтобы превратить остывающую материю нашего звездного острова в океан раскаленного пара,— в этом предположении нет уже ничего удивительного и мистического.

Материальная и духовная культура мыслящих существ, которая осуществляется в природе очень редко и требует для своего появления чрезвычайно специфичных условий, и оказывается той формой движения,

в виде которой происходит концентрированное накопление излучаемого солнцами тепла — тепла, которое по всем другим каналам растрачивается бесплодно, а только в этой форме вновь используется как средство, как способ огненного возрождения замерзающих участков большой Вселенной.

Реально это можно представить себе так — в какой-то, очень высокой, точке своего развития мыслящие существа, исполняя свой космологический долг и жертвуя собой, производят сознательно космическую катастрофу — вызывая процесс, обратный «тепловому умиранию» космической материи, т. е. вызывая процесс, ведущий к возрождению умирающих миров в виде космического облака раскаленного газа и пара.

Попросту говоря, мышление оказывается необходимым опосредующим звеном, благодаря которому только и делается возможным огненное «омоложение» мировой материи,— оказывается той непосредственной «действующей причиной», которая приводит в актуальное действие бесконечные запасы связанного движения, на манер того, как ныне оно, разрушая искусственно небольшое количество ядер радиоактивного вещества, кладет начало цепной реакции.

В данном случае процесс, по-видимому, будет иметь также форму «цепной», т. е. самовоспроизводящейся по спирали, реакции — реакции, создающей своим собственным ходом условия своего же собственного протекания в расширяющихся в каждое мгновение масштабах. Только в данном случае цепная реакция распространяется не на искусственно накопленные запасы радиоактивного вещества, а на естественно накопленные запасы движения Вселенной, на запасы, связанные состоянием «тепловой смерти» в мировом пространстве.

Попросту говоря, этот акт осуществляется в форме грандиозного космического взрыва, имеющего цепной характер, и материалом которого (взрывчатым веществом) оказывается вся совокупность элементарных структур, рассеянных излучением по всему мировому пространству.

С точки зрения современной физики это вовсе не выглядит невероятным.

Ведь ясно, что чем мельче искусственно разрушаемая структура, тем большие запасы внутренней энергии высвобождаются при ее разрушении. Разрушение химической структуры (которое происходит при самом простом сжигании) дает сравнительно небольшую дозу высвободившейся энергии. Несравнимо больше количество энергии, высвобождаемой при разрушении атомного ядра. Чем «проще» структура, подвергающаяся разрушению, тем больше количество выделяемой при этом энергии, что показывает, что чем мельче и проще материальная структура, тем прочнее ее внутренние связи, тем труднее ее разрушить, но тем больше энергии получается в том случае, если удается сделать реакцию цепной.

Если теоретически прочертить перспективу в будущее развитие техники и науки, то тенденция явная: человек идет к цепному разрушению все более простых, а тем самым все более прочных структур материи, высвобождая при этом все большее и большее количество связанной в этих структурах энергии. И как бы ни велика была затрата энергии, потребной на то, чтобы разрушить первую частицу, т. е. положить начало цепной реакции, эта затрата не идет ни в какое сравнение с общим количеством выделяемого при цепной реакции количества движения.

И перспектива теоретически такова: если бы удалось разрушить бесконечно малую структурную единицу материи, то взамен получилось бы пропорционально бесконечное количество высвободившейся при этом энергии — количество, которого достаточно для того, чтобы разрушить

и превратить в раскаленные пары бесконечно большую массу остывшей материи.

Так в новом свете подтверждается старая формулировка существа закона сохранения материи и движения, данная Лейбницем,— если бы была разрушена мельчайшая пылинка — рухнула бы вся Вселенная. Всю бесконечную Вселенную разрушить этот акт, конечно, не может, но поскольку разрушаемая структура по размеру и по сложности своей организации стремится к исчезающе малому пределу, то и количество высвобождаемой при этом энергии соответственно стремится к бесконечности. Область мировой материи, захватываемая процессом, включаемая в цепь реакции, остается поэтому ограниченной какими-то пределами. Каковы эти пределы — сказать сейчас, конечно, невозможно, так же невозможно, как и указать размеры и качественные характеристики той частицы, разрушение которой необходимо для того, чтобы вызвать этот процесс. Но процесс этот вполне объясняет возможность превращения сколь угодно больших конечных масс остывшей материи в раскаленную туманность, способную положить начало новым мирам.

С этой точки зрения гипотеза, по-видимому, выдерживает принципиальную критику.

Мышление, таким образом, и выступает как то самое звено всеобщего круговорота, посредством которого развитие мировой материи замыкается в форму круговорота — в образ змеи, кусающей себя за хвост, как любил выражать образ истинной (в противоположность «дурной») бесконечности Гегель.

Задача, таким образом, решена при соблюдении всех условий. Ни один из принципов материализма не затронут. Некоторые положения диалектики приобрели более конкретную форму выражения. Мышление понято как действительный атрибут материи, как высший продукт всеобщего развития, как высший цвет материи, который с необходимостью расцветает в ее лоне и при этом дает необходимый с точки зрения всеобщего развития плод. Соблюден и конкретно проведен и закон сохранения и превращения материи и движения. И вместе с этим указан возможный путь, на котором происходит использование излученной звездами теплоты для обратного процесса — процесса концентрации материи и движения в плотную и разогретую туманность, в раскаленные вращающиеся массы газа. Но что не менее важно и интересно с точки зрения проблемы взаимоотношения материи и мышления — гипотеза отводит мышлению, мыслящему духу, такую роль в ходе всеобщего круговорота мироздания, которая гораздо больше соответствует его месту на лестнице развития, чем представление, согласно которому все развитие духовной и материальной культуры, вся история мыслящего духа ведет к нулевому результату, к простой гибели, не оставляющей никакого следа.

Гипотеза, исходя из учета места и роли, которую мыслящий дух необходимо играет в системе всеобщего взаимодействия мировой материи, из учета объективных и помимо воли и сознания складывающихся в мироздании обстоятельств, проясняет ту самую «высшую» и «конечную» цель существования мыслящего духа в системе мироздания, на которой всегда спекулировали все и всяческие религии. Эта «конечная цель» сама понимается как с необходимостью достигаемое сознание, отражение места мыслящего духа в системе объективных условий, полагаемых развитием мировой материи.

И эта — объективно выведенная — «цель» бесконечно грандиознее и величественнее, чем все те жалкие фантазии, которые выдумали религии и связанные с ними философские системы.

Высшая и конечная цель существования мыслящего духа оказывается космически-грандиозной и патетически-прекрасной. От других гипотез относительно финала существования человечества гипотеза отличается не тем, что устанавливает в качестве этого финала всеобщую гибель — гибель, смерть, уничтожение представляют собой абсолютно необходимый результат в любой гипотезе,— а лишь тем, что эта гибель рисуется ею не как бессмысленный и бесплодный конец, но как акт по существу своему творческий, как прелюдия нового цикла жизни Вселенной.

Такого значения за человеком и такого смысла его гибели не может, по-видимому, признать ни одна другая гипотеза.

Гибель ведь все равно неизбежна, и ее неизбежности не может не признавать никакая гипотеза на этот счет. И единственное различие между возможными гипотезами может состоять лишь в различных толкованиях объективного смысла и роли акта гибели в лоне всеобщего круговорота мировой материи, места и роли этого акта в системе мирового взаимодействия.

Предлагаемая гипотеза отличается тем преимуществом, что гибель человечества (и мыслящего духа вообще) предстает в ее свете не бессмысленной, как в любой другой возможной гипотезе, а оправданной как абсолютно необходимый акт с точки зрения всеобщего круговорота мировой материи, развивающейся по своим объективным законам.

Мышление при этом остается исторически преходящим эпизодом в развитии мироздания, производным («вторичным») продуктом развития материи, но продуктом абсолютно необходимым — следствием, которое одновременно становится условием существования бесконечной материи.

В отношении материи и мышления появляется действительная диалектика — взаимная обусловленность, внутри которой материя хотя и остается первичным и определяющим (первым по природе), тем не менее оказывается обусловленной обратным активным воздействием со стороны мышления.

Мышление оказывается действительным атрибутом, и положение: «Как нет мышления без материи, так нет и материи без мышления» — приобретает реальный конкретный смысл.

Мышление предстает в этом свете как не только самый высший и прекрасный цвет мироздания, но и как цвет небесплодный, как цвет, который своей смертью порождает абсолютно необходимый с точки зрения всеобщего круговорота плод, результат.

Смерть мыслящего духа становится подлинно творческим актом — актом, который превращает обледеневающие пустыни межмировых пространств, погруженные во мрак, во вращающиеся массы раскаленных, светлых, теплых солнечных миров — систем, которые становятся колыбелями новой жизни, нового расцвета мыслящего духа, бессмертного, как сама материя...

Смерть мыслящего духа становится тем самым его бессмертием. И когда-то вновь — в бесконечно далеком грядущем — новые существа, в которых природа разовьет мыслящий дух, будут — как и мы ныне — созерцать сверкающие над небом их Земли звездные миры с гордым сознанием, что эти миры обязаны своим существованием некогда исчезнувшему мыслящему духу, его великой и прекрасной жертве.

В сиянии звездного неба мыслящее существо будет всегда видеть свидетельство могущества и красоты бессмертного даже в смерти своей мыслящего духа — опредмеченную, чувственно воспринимаемую, а потому не вызывающую никаких сомнений свою собственную власть над предметным миром.

Звездное небо, как и вся окружающая природа, будет для мыслящего существа зеркалом, в котором отражается его собственная бесконечная природа. Через сияние звезд мыслящему духу будет говорить — на языке, понятном только ему,— вечно возрождающийся в своих продуктах бессмертный мыслящий дух.

И в созерцании вечной природы человек — как и всякое мыслящее существо — будет испытывать гордость самим собой, космическими масштабами своей собственной вселенско-исторической миссии — местом и ролью мыслящего существа в системе мирового взаимодействия.

В сознании огромности своей роли в системе мироздания человек найдет и высокое ощущение своего высшего предназначения — высших целей своего существования в мире. Его деятельность наполнится новым пафосом, перед которым померкнет жалкий пафос религий.

Это будет пафос истины, пафос истинного сознания своей объективной роли в системе мироздания.

Ясно, что выполнить свою вселенско-историческую миссию мыслящий дух окажется в состоянии лишь на вершине своего развития, своего могущества — до которой нам, людям XX века, разумеется, не дожить. Пройдут миллионы лет, родятся и сойдут в могилу тысячи поколений, установится на Земле подлинно человеческая система условий деятельности — бесклассовое общество, пышно расцветет духовная и материальная культура, с помощью которой и на основе которой человечество только и сможет исполнить свой великий жертвенный долг перед природой.

Для нас, для людей, живущих на заре человеческого расцвета, борьба за это будущее остается единственно реальной формой служения высшим целям мыслящего духа. И к ныне идущей борьбе, к ныне совершающейся деятельности наша гипотеза не прибавляет ничего и не отнимает от нее ничего, прибавляя лишь гордое — и носящее пока лишь чисто эстетический характер — сознание, что деятельность человека одухотворена не только пафосом «конечных» человеческих целей, но имеет, кроме того, и всемирно-исторический смысл, осуществляет бесконечную цель, обусловленную со стороны всей системы мирового взаимодействия.

И в свете изложенной гипотезы совсем по-новому, с еще большей пророческой силой звучат гениальные слова «Диалектики природы»:

«...Мы вынуждены либо обратиться к помощи творца, либо сделать тот вывод, что раскаленное сырье для солнечных систем нашего мирового острова возникло естественным путем, путем превращений движения, которые *от природы присущи* движущейся материи и условия которых должны, следовательно, быть снова воспроизведены материей, хотя бы спустя миллионы и миллионы лет, более или менее случайным образом, но с необходимостью, внутренне присущей также и случаю» [1].

И — с помощью нашей гипотезы — мы обретаем новое основание для уверенности в том, что:

«Материя во всех своих превращениях остается вечно одной и той же, что ни один из ее атрибутов никогда не может быть утрачен и что поэтому с той же самой железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет — мыслящий дух, она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время» [2].

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 361.
[2] Там же. С. 363.

И потому, добавим мы, что мыслящий дух — не пустоцвет, который расцветает на короткое мгновение лишь затем, чтобы тотчас же бесплодно увянуть, а есть столь же условие существования материи, сколь и необходимое его следствие, т. е. внутренне-полагаемое, бесконечное и всеобщее условие бытия мировой материи, действительный атрибут материи как бесконечной субстанции мироздания.

ПИСЬМА Г. Е. ШИЛОВУ *

20 марта 1970 г.

Дорогой Георгий Евгеньевич!

Я несколько раз собирался ответить Вам на Ваше очень интересное теоретическое письмо — по поводу «поп-арта» и прочего,— но не только суета мешала, а опасение, что буду понят Вами неверно, если напишу кратко, а попытка развивать мысль подробно и систематически заставит меня сочинять длинный трактат. У меня почти нет опыта разговора с профессионалом-математиком,— я плохо (а может быть, и ложно) представляю себе способ мышления математиков,— у меня с ними никогда разговора путного не выходило. Долгое время мне даже казалось, что гуманитарии и математики навсегда обречены на взаимонепонимание,— по крайней мере в мире разделения труда и вызванного им разделения «способностей». Беру это слово в кавычки, ибо разумею под ним не «талант» или «гениальность», а просто-напросто профессионально отработанный (воспитанный) в рамках профессии подход к «миру», способ созерцания вещей и связанный с ним язык. Отсюда и та разница, о которой Вы пишете как о разнице между «системой аргументации», т. е. логики? Я не слышал лекции Ворониной, которую Вы приводите в пример метода аргументации «эстетиков» — подбора фактов под готовую (априорную) схему при игнорировании фактов, ей противоречащих. Но дело, разумеется, не в Ворониной, хотя мне и неясно, почему Лунная соната или Пятая симфония кажутся Вам «противоречащими» ее тезису фактами?

Вы говорите, что согласились бы с нею, если бы она ограничила свой тезис одними «общественными движениями» и не распространяла его на формы, выражающие движение жизни «индивидуальной» — жизни «тончайших движений человеческой души». Это различие мне не кажется таким уж ясным, тем более — бесспорным. Мне кажется даже, что, если речь идет о настоящей музыке (назову лишь ту, которую мы оба считаем настоящей, чтобы сразу же не переводить спора в другую плоскость,— Моцарта или Вагнера), этого различия вообще нельзя установить — там его просто нет. Ведь — надеюсь, согласитесь — если «движение души» настолько индивидуально, что его не испытывают даже два человека, а только один-единственный, то такое «движение», будучи выражено на языке музыки, ни в ком никакого эмоционального резонанса не вызовет. «Марсельеза», с другой стороны, родилась тоже ведь как выражение движения «индивидуальной души», и никаким другим образом родиться не могла. Разве не так?

Музыка — как и любое искусство — всегда индивидуализирует некоторое «общественное» движение, если это слово понимать широко, т. е. верно, а не узкопсевдоистматовски, т. е. как движение «общественной души». Ибо иной «души» опять-таки нет, так как вся психика чело-

века на 100% (а даже не на 99) есть и по генезису своему, и по осуществлению (хотя бы в языке науки, музыки, живописи) это общественная функция, хотя непосредственно, разумеется, и всегда осуществляемая индивидом. Поэтому неправомерным мне кажется и Ваше суждение о конфликте «Анны Карениной», что «суть расхождения в данном случае не в общественных, а в личных отношениях». Это то же самое, как если бы я сказал, что то или иное противоречие отмечено в теории множеств, «а не в математике»... Общественных конфликтов, которые не выступали бы *как личные*, нет в мире так же, как нет «фигуры вообще», и когда Вы хотите объяснить человеку теорему о треугольнике «вообще», Вы рисуете вполне «единичный» треугольник. Мне кажется, что с общественным и личным в жизни дело обстоит не иначе, только «похитрее», чем в простых геометрических соотношениях. И в искусстве «сугубо индивидуальный» случай, если сквозь него не просвечивает некоторое всеобщее, тоже, как и в науке, будь то общественная или естественная, интереса для художника (настоящего) не представляет...

Насчет «истмата» и его сходства с квантовой физикой. Абсолютно верно, что на политическую экономию (а это и есть реальный истмат, в отличие от его поп-изображений в учебниках) не следует взваливать задачу объяснять, почему картошка на Зацепском рынке 20 марта 1970 года стоит столько-то копеек. Достаточно, что она выявила *закон* стоимости и тем самым — движения цен. Но настоящий — самый настоящий «истмат» может объяснить и «индивидуальность». Я имею в виду «Восемнадцатое брюмера...», где *личность* Наполеона-малого обрисована не менее выразительно и точно, чем в ином романе. Так что это не исключено.

Но самый важный пункт — это о «подборе». Вы, математики, тоже демонстрируете всегда только круг фактов, имеющих отношение к делу «по определению», а все, что под определение не подводится, «игнорируете». Рассматривая прямоугольный треугольник, вы «игнорируете» (и до поры до времени справедливо) все прочие... С *теоретическим* рассмотрением «искусства» приходится поступать точно так же. Вершины искусства сугубо индивидуальны. Так. И линию *искусства* приходится именно поэтому тянуть именно через точки, обозначенные этими вершинами. «Массовое» же искусство, скорее всего, как раз к *искусству*-то отношения не имеет. И тоже «по определению», как и в математике — математической логике. Тут ведь «определения» тоже есть, хотя эти определения, в силу давно известных и до «истмата» причин, общепризнанными становятся гораздо труднее, чем математические...

Насчет «контрпримеров». Вам не попадалась книжечка Лакатоса «Доказательства и опровержения»? История с общей формулой для многогранников, которая показывает, как хитро дело обстоит и с определениями...

Видите, начал получаться все-таки трактат (конспект трактата). Может быть, действительно лучше встретиться и попробовать найти общий язык устно?

С уважением и благодарностью за письмо

(Эвальд)

P. S. «Рейнгольд» * я переписал давно, но никак не доходят руки привезти Вам пластинки. Пару раз звонил — но не заставал. А там — опять суета сует. Пластинки абсолютно целы и сохранны.

12 апреля 1970 г.

Дорогой Георгий Евгеньевич!

Получил еще одно Ваше письмо. Чтобы покончить с вопросом «об индивидуальности» феноменов высокого искусства, скажу только, что с точки зрения логики, которой я придерживаюсь, речь может идти в любом случае вообще только и исключительно о «всеобщем» в составе всегда «особенного» и всегда «индивидуального» случая. Будь то треугольник или «Лоэнгрин» *, ибо «индивидуальное», *как таковое*, такая же абстракция, как и чистое «всеобщее».

Искусство не менее, чем наука, интересуется лишь *достаточно типическими* «случаями», достаточно типическими комплексами типических состояний и потому ищет всегда такое «единичное», в котором то или иное «всеобщее» нашло свое наиболее «чистое» и отчетливое выражение, «осуществление». В гегелевской терминологии — такой чувственно воспринимаемый предмет, который максимально тождествен «своему собственному понятию», а в марксовской — «своей собственной общей природе...». Само собой ясно, что абсолютного тождества тут нет и быть в принципе не может, и всегда при научном разложении (анализе) такого (типического) единичного случая мы будем иметь «остаток». Известен афоризм: «Действительность никогда не делится на разум без остатка»... Иначе жизнь превратилась бы в процесс, скорее похожий на работу компьютера, чем на ту реальность, с которой имеет дело историк.

И я не думаю, что спор об отношении «истматовских» аспектов жизни с «внеистматовскими» (под которыми Вы, насколько я понимаю, разумеете как раз этот «остаток») дал какой-нибудь плодотворный вывод. «Внеистматовское» — это, на мой взгляд, термин, лишенный научного смысла и наполнения,— разумеется, при точном понимании «истматовского». В составе человеческой культуры нет ничего, что не подлежало бы «истматовскому» взгляду, то бишь не подходило бы под принцип, сформулированный как принцип «первичности» материального начала перед «духовным». «Внеистматовским» в человеке резонно понимать разве что *природное,* естественно-природное, то есть всю до истории культуры данную систему ее естественных предпосылок,— наличие биологически, биофизически, биохимически и т. п. определенной морфологии человеческого тела, особи вида «гомо сапиенс».

Если же речь идет о феноменах культуры (духовной культуры), то «внеистматовским» окажется здесь то, что подлежит теоретическому объяснению с точки зрения противоположного принципа, а такой только один — «ист-идеалистический»... Но этот принцип, я думаю, мы с Вами одинаково отвергаем, ибо в бога не веруем, а «бог» — это просто-напросто как раз символически-краткое обозначение для «духовного», существующего как-то и где-то до и независимо от «материального вообще», как его активная *предпосылка*...

Разница, которую Вы второй раз подчеркиваете, состоит в следующем, насколько вообще правомерно делать умозаключения от того или иного духовного феномена к той сумме реальных условий, внутри коей он имеет место. Я думаю, что правомерно, хотя такое умозаключение может, конечно, дать лишь слишком общий вывод. Например, о «ненормальности» известных условий от «ненормальности», зафиксированной в явлении искусства. А в чем состоит она сама — эта самая реальная «ненормальность», это уж может показать лишь строго теоретический анализ ее самой, в ее независимых от формы ее выражения в искусстве деталей и особенностей.

Разговор с искусствоведом из Вены мною не выдуман, именно это он и говорил о «самоубийстве искусства» в лице *поп-арта.* Мне кажется, такой вывод обязан сделать любой человек с развитым художественным вкусом, независимо от исповедуемых им теоретических философских позиций. И именно потому, что «поп» — явление, имеющее тенденцию превратиться в *главное* направление «современного искусства», предоставив другим видам искусства роль редких островков в море обесчеловеченной «массовой» культуры. Отсюда вывод о «ненормальности» социальных условий, делающих такую тенденцию угрожающе-агрессивной. Это факт, что в «модерне» происходило и происходит *разложение* форм эстетического восприятия мира индивидом, так же как в виде неопозитивистской логики, сведенной нацело к «логике языка», происходит точно то же в отношении форм логического мышления... Это — сведение Логики к системе операционных технических схем работы со знаками, и только со знаками. После такого «деления» реального мышления на «разум» в данном понимании остается слишком великий остаток,— самое, пожалуй, в *мышлении главное.* В том числе в мышлении математика. Это один из самых грозных феноменов разделения труда, развитого буржуазным обществом,— тенденция к профессиональному кретинизму, к превращению каждой профессии в замкнуто-кастовую, от соседей обособленную уже *языком* — группу людей, не понимающих другую группу — не понимающих, стало быть, и того «общего дела», вокруг которого они в реальности продолжают трудиться, не видя его и не понимая ясно своей специфической роли и границ ее компетенции,— откуда и постоянные конфликты...

Не в обиду будь сказано, последнее время тут часто (гораздо чаще, чем «гуманитарии») грешат именно представители Вашей профессии. Вы огорожены от непрофессиональных вторжений в вашу область уже своим языком, мы — нет. Хотя у нас (у философов) свой язык тоже есть,— и я при желании мог бы тоже вступать в такой спор в броне своих непроницаемых для математика терминов, вроде «трансцендентальной апперцепции», «в-себе и для-себя бытия», «самости» и тому подобных профессиональных словечек. Я всегда вынужден делать *перевод* этих эзотерических выражений на «естественный язык»,— иначе Вы со мной и разговаривать-то не стали бы,— а мне разговор такой интересен, и я вынужден поэтому расшифровывать на естественном языке выражения, которые за собой имеют очень длинную и достаточно сложную историю. А этот перевод довольно часто и приводит к тому, что «расшифровывать» приходится все подробнее — вплоть до исходных определений и аксиом философии, уточнять их определения.

Дело в том, что в математической логике очень многие термины, начиная с таких, как «общее», «особенное» и «индивидуальное», имеют иной смысл и значение, чем в той логике, в традициях которой я работаю. Отсюда и наши с вами разногласия в разговоре об «Анне Карениной», о моем праве рассматривать «поп-арт» как неизбежную форму разложения искусства на почве буржуазной культуры (отвлекаясь от факта наличия таких вещей, как превосходные записи вагнеровских шедевров, как от довольно несущественного факта, когда речь идет об общих тенденциях развития этой культуры в целом) и делать отсюда вывод («умозаключение») о ненормальности известных форм жизни.

Взять хотя бы «общее» («всеобщее»). В математической логике (и в ней это оправдано, наверное) сей термин — синоним тождественного «во всех случаях данного ряда» определения. Все люди — двуноги, у всех треугольников сумма углов равна двум прямым и т. д. Исключе-

ние тут — единственное — «опровергает» всеобщее, показывает, что это лишь ошибочно зафиксированное всеобщее, что на самом деле это не всеобщее, а лишь «особенное».

В логике, развивающейся в традициях Канта — Фихте — Гегеля (и именно в этих традициях, материалистически переосмысленных Марксом), термин «всеобщее» имеет существенно иной смысл. Может быть, тут и лежит корень наших споров.

Смысл, который ближе к тому словоупотреблению естественного языка, согласно которому мы говорим об «общем поле», об «общем деле», то есть о предмете, к которому мы все, оставаясь разными, делая совсем разные вещи, исполняя разные функции, и именно благодаря этому «разделению труда», одинаково имеем существенное отношение. Смысл «всеобщего» тут — не смысл одинакового, инвариантного «признака», а скорее смысл «совокупного», смысл некоторого «целого», некоторой «тотальности», которая внутри себя расчленена на разные и даже на противоположные (контрарно-контрадикторно исключающие друг друга) моменты, «параметры», так понимаемое всеобщее всегда имеет *внутри себя* (в составе своих имманентных определений) напряженную диалектику, которая не фиксируется в формально понимаемом «общем», в его определениях, подчиненных известному «запрету противоречия».

По Гегелю, и тут он, на мой взгляд, прав на 100%, принцип «тождества» и его отрицательная форма выражения — «запрет противоречия», запрет такое тождество в определениях нарушать,— оказывается, и остается принципом образования *абстрактного представления*, и ни в коем случае не формой и принципом понятия. Ибо понятие тут — форма синтеза, форма соединения многообразных абстрактных представлений в составе (в единстве) системы абстрактных определений. А такая содержательная система (в отличие от чисто формальной) строится всегда в нарушение — через ряд нарушений — исходного «тождества». Что это так и в математике — показал блестяще, на мой взгляд, именно Лакатос...

Лакатос сам сторонник неопозитивистской логики. Со всеми ее слабостями. Именно поэтому он, как и в свое время Кант, от факта постоянного возникновения антиномий в составе формальной системы и от невозможности раз и навсегда *так* «уточнить» исходное определение, чтобы навсегда была исключена возможность появления «монстров», делает умозаключение к невозможности теоретической истины вообще, т. е. к той позиции, которая на нашем языке называется «агностицизмом»,— вывод о том, что в научном мышлении есть одни *«проблемы»*, но нет, не было и быть не может ни одного *«решения»* хотя бы одной из них...

Если уж в математике возможен подобный ход мысли к полному агностицизму, то что говорить о «гуманитарных» дисциплинах?

А «виновато» тут — насколько я понимаю — именно формальное (от Локка и Гоббса идущее) представление о «всеобщем» как об «одинаковом» для всех без исключения «единичных» случаев. Принято такое логическое определение — агностицизм становится единственно логической позицией в отношении теоретического знания вообще...

По другой логике,— образец ее реализован сознательно-систематично пока что, кажется, только в «Капитале» (я поэтому и занимаюсь больше всего им) — решение оказывается все же возможным. И притом так, что «монстры», возникающие в ходе *развития* исходных определений, не заставляют каждый раз пересматривать эти исходные определения, если те заложены действительно прочно. А значит — в самих исходных определениях предположена возможность (более того — необходимость)

возникновения «монстров» — в виде противоречий, раскрываемых в составе всеобщего понятия.

Таков, например, анализ и определение «стоимости». Марксовское определение позволило *разрешить* многочисленные антиномии без «исправления» исходного понятия — не путем его «уточнения» как такового, а путем его *развития* через определения таких «монстров», как прибыль, рента, процент и проч.,— всех тех «монстров», которые в своих определениях заключают «признак», непосредственно противоречащий определениям стоимости вообще, хотя они и составляют «особенные» виды этой хитрой категории, их «всеобщего».

Вообще эта логика, образно обрисованная Гегелем так: «Почка разрушается при распускании цветка, и, можно сказать, опровергается появлением этого последнего» (цитирую неточно, по памяти), и работает в ходе *развития* понятий и их систем. Развития не чисто дедуктивного, как в математическом формализме, а содержательно-диалектического.

В реальном математическом мышлении (в отличие от схемы его выражения в формализме, то есть в его *результате*) дело, наверное, обстоит так же, и диалектику математического мышления выявить было бы очень интересно. Но у меня — увы — представления о математике слишком дилетантские, чтобы сделать тут что-то серьезное. Печально, но что поделаешь.

С этим связано и рассуждение о «цене картошки» (я говорил не о цене картошки, которую в общем-то *примерно* можно и нужно прогнозировать), а о цене этой картошки в данной единичной точке пространства и времени — скажем, о ее цене на Зацепском рынке 17 сентября 1973 года. Это — задача нереальная, решить ее не сможет ни один самый быстрый компьютер именно в силу природы «цены» как *рыночной* категории, ибо в процессе отклонения цены от *стоимости* (а это отклонение составляет самую природу цены) принимает участие актуально-бесконечное число принципиально непредугадываемых факторов. Вплоть до мутаций микробов, вызывающих болезни этой культуры, вплоть до глупости дирекции данного рынка или затруднений в транспортной системе, обеспечивающей подвоз. Это так же невозможно учесть и математически точно предвидеть, как и то, какое именно движение совершит молекула в хаосе броуновской системы в такой-то момент времени... Про единичную молекулу расчет ведь невозможен? Возможен только в отношении системы — «в общем и целом». Так и тут.

На этом сегодня кончу, а то получается плановая работа, точнее — неплановая в ущерб всем моим плановым... Обо всем этом легче, наверное, сесть и поговорить с глазу на глаз, чем наедине с бумагой...

Звоните, как выдастся время,— я буду очень рад. И пластинки надо наконец вернуть — мне уж неудобно держать их так долго и без всякой нужды, ибо запись я сделал давно, уже два месяца назад, и, кажется, неплохую.

С наилучшими пожеланиями и с надеждой, что взаимопонимание где-то в идеале, в пределе хотя бы, все-таки возможно,— вопреки философии Лакатоса, который такую возможность (как и его учителя в философии) исключает принципиально...

Эвальд

12 ноября 1970 г.

Дорогой Георгий Евгеньевич, простите, ради бога, за то, что так долго медлил с ответом: сегодня первый спокойный день за все время, когда могу сесть и спокойно подумать. Даже в праздники пришлось работать с утра до вечера и до тех пор, пока голова не отказывалась вообще (связывать.—?) слова словами, не говоря уж о мыслях...

Схему, которую Вы нарисовали, по-моему, ни в коем случае не стоит класть в основу выступления. Она уязвима со всех сторон. Не буду уж предрекать — что могут по ее поводу сказать начетчики от философии. Они наверняка будут просто ругаться, будут декламировать на тему о том, что именно диалектика есть более высокий, чем формализация, метод мышления (развитие понятий), и что думать наоборот — значит тащить мысль назад, лить воду на мельницу и т. д. И основание для таких декламаций, которые никому, конечно, не нужны, Ваша схема им дает.

Во-первых, диалектика, метафизика и *формализация* — такое деление с чисто формальной точки зрения неверно, у него нет одного «основания» — как людей нельзя делить на *европейцев, азиатов и итальянцев,* так и тут.

«Формализация» в общем смысле уж никак не есть «этап» развития мышления, тем более научного,— она есть везде, где есть вообще мышление, будь то метафизическое или диалектическое. В специальном же, более узком смысле формализация вообще = выражению в языке, в «языке науки», включая сюда и «модели», и чертежи, и терминологию, и алгоритмы, и все остальное. Начинается она, очевидно, вообще с появлением языка и символики всякого рода, то есть задолго до рождения научного мышления вообще, и остается навек формой, в которой мышление всегда осуществлялось и будет осуществляться.

Далее — отношение метафизики и диалектики на самом деле как раз обратное по сравнению с тем, какое Вы наметили. На самом деле «метафизика» есть довольно поздний продукт — ее время — 17—18-й век и далее. Первым же «этапом» была именно *диалектика,* которая и состояла с самого начала в критическом переосмысливании до нее и независимо от нее развитой «формализации» — «жесткой», очень устойчивой и в силу своей устойчивости консервативной — системы мифологических представлений с их символикой, с ритуалами и постулатами, со своими «алгоритмами» и проч.

И те проблемы *научного* мышления, которые тут возникли, были, по существу, диалектичны уже потому, что «мышление» здесь стало *самокритичным,* что здесь предметом мышления стали не только «внешние» (ему) обстоятельства жизни человека, но и сами «понятия», сами принципы, «алгоритмы» собственной жизнедеятельности. Человек перестал слепо повиноваться «алгоритмам» и поставил их на очную ставку с «действительностью», какой она выступала в новом, хоть и едва забрезжившем, сознании. Отсюда прямо и вытекала необходимость резко выразить эту диалектику, как она уже проступала внутри сознания, внутри сознательного «мышления».

Это — и Гераклит, и элейцы (особенно Зенон), и Демокрит, а далее — и Платон, и Аристотель. Это диалектика в самом точном и полном смысле, хотя суммарно-наивная, но в силу своей наивности и бесстрашно идущая до конца, до крайних выводов.

К этой же линии приходится отнести и Бруно (без идей коего был бы невозможен Галилей), и Декарта, и Лейбница — к линии, которая

совершенно не прерывалась в «научном мышлении» и уж никак не была «этапом».

«Метафизику» действительно можно еще с грехом пополам рассматривать как своего рода «этап». И ее основой явилась вовсе не «скудость эмпирики», гипертрофия формализмов, «формализация», бездумно экстраполируемая за пределы ее возможностей. Метафизика всегда и была формой мышления, утратившего самокритичность, мышления, для коего *формализованная* реальность стала казаться более устойчивой, нежели реальность, еще не формализованная, вне мышления и вне языка продолжающая существовать...

Кант не только «завершил» этот этап, он одновременно открыл и новую фазу в развитии диалектики, и сделал это именно в форме интегрального обзора самой «метафизики», обзора, который сразу же обнаружил внутри системы ее «формализмов» *антиномии*.

Он показал воочию, что «метафизика» *в себе* насквозь *диалектична* — только помимо своего сознания.

Кант — это *диалектика*. Уже потому, что «предметом» для него становятся сами понятия, *сами формализмы,* уже потому, что в его лице «мышление» вновь *само себя* сделало предметом «мышления» — стало предметом критики = *самокритики*. А это и есть суть диалектики. *Мышление, мыслящее само себя,* как ее обозначил Гегель.

Такая диалектика вовсе не исключает «формализацию», а, наоборот, ее *предполагает*.

И я бы сказал так: метафизика = формализации, не дополненной самокритичным отношением к собственным результатам и путям их получения,— это своего рода обожествление *наличных формализмов*. Это — мышление, замкнувшееся внутри системы наличных формализмов и не замечающее (не желающее замечать) необходимо имеющихся и вновь возникающих внутри этой системы трещин, антиномий, противоречий, т. е. *имманентной* — «в себе» наличной, но до сознания не доведенной (до формы «для себя», как выражался Гегель) — *диалектики*.

И такая ситуация — скорее, тенденция к такой ситуации,— когда система наличных формализмов превращается в своего рода нового бога, в новую религию, которой чаще молятся, считают то богом, то диаволом, чем *понимают*,— кажется мне скорее бедой, чем идеалом, к которому стоит стремиться...

Это беда не только «научного мышления» наших дней, а беда более широкая, связанная с особенностями всей современной культуры, которая даже имеющуюся уже диалектику (в разъясненном выше смысле слова) грозит превратить в догму, в систему жестких алгоритмов, в жесткую схему формализованного мышления, в бездумно применяемое «правило». И тогда получается «диалектика» 4-й главы «Краткого курса» и Мао Цзэдуна, карикатура на диалектику, которая превращается в словесную схему произвола и субъективизма,— создает видимость «устойчивости» при полнейшей расхлябанности вербально выражающегося через ее ритуальные формулы «мышления». По отношению к такой «диалектике» шагом вперед была бы не только «формализация», а и хорошая «честная» метафизика... И если иметь в виду *такую* «диалектику» — в Вашей схеме можно увидеть «рациональное зерно».

«Достаточно далеко проведенная формализация вновь может привести к противоречиям»,— пишете Вы. Как далеко? До абсурда? Это верно. Тогда мы повторим кантовский подвиг. Точнее, она не «приведет», а *выявит* противоречия (= диалектику), уже в наличной системе формализмов затаенную и «для себя» не ставшую предметом, «зашунтирован-

рованную» с помощью формальных ухищрений, на что мы все — большие мастера...

«Так произошло на рубеже XIX—XX веков в математике, в сфере ее «оснований». Да. Вы полагаете, что «разрешение кризиса» было найдено в «формализации логики».

Я не думаю, что это было *разрешением* кризиса. Кризис этот был лишь *передвинут* в соседнюю сферу мышления, где он и продолжается до сих пор, причем *все обостряется* как *кризис логики,* куда были — как в мусорную яму — сброшены все реальные противоречия математического мышления и где они лишь приняли словесную форму своего выражения.

И в «логике», которая тут имеется в виду (классики ее — Рассел и Уайтхед), я при всем желании не могу увидеть сколько-нибудь действенного средства (метода) *разрешения* кризиса современного мышления, отнюдь не только математического.

По-моему, «логика», которая тут возникла, этот кризис в потенции лишь обостряет, загоняя болезнь «внутрь», затушевывая («шунтируя») внешние симптомы этого кризиса, словесно маскируя от мышления — в том числе от мышления математика — острейшие противоречия в «основаниях, *трещины в фундаменте* «логической конструкции» (логической схемы) всей современной научной культуры и рекомендуя возводить на этом треснувшем фундаменте все новые и новые «непротиворечивые» этажи. Но рано или поздно трещины выявят себя и в перекрытиях этих верхних этажей. И плохо станет жить жителям этих верхних этажей «формализованного мира», убаюканных логикой Рассела — Карнапа и не подозревающих, что живут и трудятся в здании, фундамент коего рассекся уже на рубеже XIX—XX веков...

Рухнет конструкция. И рано или поздно противоречия — диалектику — придется увидеть в составе «оснований», чтобы снова (как было в истории мышления уже не раз) «снять башню, чтобы посмотреть,— а действительно ли прочно заложен фундамент...» (это слова Канта из «Критики чистого разума»).

Диалектика же — *как логика,* противостоящая расселовско-карнаповской логике чистой формализации,— рекомендует не дожидаться, пока башня рухнет сама, под тяжестью возведенных над треснувшим фундаментом этажей, рекомендует не замазывать чисто вербальными средствами тех противоречий, кои начинаются в фундаменте и проникают — хотя и незаметно пока — до чердака, а, наоборот, четко и с *предельной формальной строгостью их выражать,* чтобы находить их действительное, а не мнимое (вербальное) разрешение.

Мне схема отношений между «диалектикой» и «формализацией» рисуется так. Поэтому-то речь для меня вовсе не идет о «дополнении» статьи о Гегеле «указанием на фактическую, может быть не осознаваемую учеными, роль диалектики в науке, как «пути к открытиям», как Вы пишете. Тут нужно не «дополнение», а совершенно конкретный анализ той диалектики, которая действительно *имеется* и действует в коллективно осуществляемом «мышлении» (=в науке) чаще всего *вопреки сознательным логическим установкам* большинства теоретиков. Ибо это большинство представляет себе диалектику в ее подлинном смысле плохо, а иногда, что еще печальнее, по тому ее карикатурному образу, который она возымела в голове автора «4-й главы». Диалектика в современной науке действует как стихийная сила и власть реальности *над формализмами* = над умами, сознательно руководящимися «правилами построения полностью формализованных систем» («логикой» в смысле Рассела — Карнапа), и власть признается ими опять-таки в иррациональной форме —

в виде роли «интуиции», «интеллектуального созерцания», «воображения» и проч. (Бурбаки, Де-Бройль * и т. д. и т. п.). Вскрыть спрятавшуюся за этими мистическими образами (образом «интуиции» прежде всего) *диалектику* — большая и особая задача, которую я в статье трогать не стал вполне намеренно,— и именно в силу ее сложности. Речь идет лишь о том, чтобы эту диалектику довести до ясного сознания,— а это возможно лишь через понятия гегелевской традиции в логике. И невозможно — в понятиях логики Рассела — Карнапа — логики мнимого выхода из кризиса.

Эвальд

P. S. Новую страницу начинать уже не стоит,— где-то остановиться надо. Ведь тема эта не письма, а книги...

ПИСЬМО А. В. СУВОРОВУ

12 августа 1974 г.

Дорогой Саша!

Получил твое письмо, и оно заставило меня очень и очень задуматься. Имею в виду письмо про одиночество и «выводы». Дорогой ты мой человек, на проблемы, которые ты наставил, думаю, что сам Гегель не сумел бы дать окончательного и конкретного ответа. По существу, ведь речь идет о том, зачем человечество вообще вышло из животного состояния и обрело себе такую хлопотную способность, как сознание. Зачем? Я искренне думаю, что на этот вопрос («зачем?») ответа нет. У материалиста, разумеется, марксизм вообще, как верно говорил Ленин, прочно стоит на почве вопроса «почему?», и на этот вопрос можно питать надежду найти ответ.

Зачем существует солнце? Зачем существует жизнь? Любой ответ на эти вопросы будет относиться к области фантазии, плохой или хорошей поэзии. Таких ответов навыдумывано миллион, иногда остроумных, иногда поповски-тупых. И пессимистических, и казенно-оптимистических.

Единственно, на чем может тут сойтись материалист с идеалистом, или фантазером, так это то, что сознание — как факт — величайшее из чудес мироздания (только, пожалуй, кибернетики считают, что им раз плюнуть, чтобы его объяснить).

Ты верно и остро понял, что проблемы, в которые ты уперся, абсолютно ничего специфического для слепоглухого не составляют. Не буду лицемерить и говорить, что зрение и слух — вообще маловажные вещи, что в силу известной диалектической истины — «нет худа без добра» — ты в свои двадцать один год уже дорос до такого сознания, которым дай бы бог обладать миллиардам зрячеслышащих. Зная тебя, знаю, что сладеньких утешений ты не примешь, что ты к ним глух. Я понимаю, что слепоглухота не создает ни одной, пусть самой микроскопической, проблемы, которая не была бы всеобщей проблемой. Слепоглухота лишь обостряет их — больше она не делает ничего. И поэтому ты в свои двадцать лет осознал и выразил их острее, чем большинство зрячеслышащих с высшим образованием,— так остро, как очень немногим удавалось их осознать. Поверь мне, это вовсе не льстивый комплимент, продиктованный желанием как-то скрасить твои мучительные размышления и настроения.

Сознание — не только чудо из чудес,— это и крест,— гораздо больше мыслителей (и не только мыслителей). Всерьез полагают, что без этого «проклятого» дара божьего человек был бы счастливее и что вся боль мира существует, собственно, только в сознании. Недаром ведь, когда вырезают хотя бы аппендикс, стараются на это время сознание погасить. В той же книге, где сказано, что человек не единым хлебом жив, сказано также: «Во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь...» (это из Библии, из главы «Экклезиаст», т. е. по-русски — «проповедника»). С этими же идеями связана и старинная сентенция, что на самоубийство способен только человек (о скорпионах это давно разоблаченная сказка). Не удивляйся, что я тебе цитирую Библию,— это ведь вовсе не поповская книга, каковою ее сделали попы. Это величайшее поэтическое произведение, равное «Илиаде», и «Эдде» *,— и «Екклезиаст» (как звали его на самом деле, никто уже, наверное, не узнает) — был очень большим поэтом. Это ему принадлежит определение мира и жизни как «суеты сует и всяческой суеты». Пожалуй, это самый большой пессимист из всех поэтов. Но и очень неглупый. Знаешь ли ты, что его слова: «Кто копает яму, тот упадет в нее». И: «Кто разрушает ограду, того ужалит змей»?.. И еще сотни афоризмов, вошедших во все языки и культуры мира? Вот еще образчик (думаю, что и не подозревал, что это — все тот же «Екклезиаст»): «Лучше слушать обличения мудрого, чем слушать песни глупых». И: «Не будь поспешен на гнев, потому что гнев гнездится в сердце глупых», «ибо как сновидения бывают при множестве забот, так голос глупого познается при множестве слов».

Прости, я рискую перепечатать всю поэму.

Саша, я это все к тому, что сознание — это не только чудо и крест, а и тончайший предмет в мироздании — тончайший, и поэтому его могут сгубить вещи, которых другой предмет и не почувствует. И не от «силы воли», как говорили некоторые негодяи, «мыслители», а только от того, что не хватало ума и мужества, некоторые человеки «укокошивали себя». Сознание, или «дух», как его называли и называют, есть — Гегель — «способность выносить напряжение противоречия». Собственно, это просто другая дефиниция сознания.

Тяжкая оно, сознание, вещь, когда мир не устроен по-человечески, а ты знаешь, как он может быть устроен. А тебя не слушают, над тобой даже смеются, обзывают «утопистом». Нельзя ни в коем случае поддаваться минутам отчаяния. Я прожил пятьдесят лет и знаю,— они все же проходят, и даже думать о «выходе» из игры не нужно. Пока есть капля силы — надо бороться. За то, что ты считаешь мудрым и человечным. Опять тот же Екклезиаст:

«Время плакать, и время смеяться; время сетовать, и время плясать». Твердо верю, что настанет и твое время плясать, даже если и настало твое время плакать. Пройдет.

«У мудрого глаза его — в голове его, а глупый ходит во тьме». И это Екклезиаст, который не был знаком с проблемой слепоглухоты, а как поэт понял, согласись, суть дела умнее, чем матушка-Зима...

Если бы ты был действительно один — одинок,— я не имел бы права советовать тебе мужество сознания. Ты не один, славный и мудрый мой друг. Приедешь — будем говорить с тобой долго и всерьез.

Твой Э. В.

ПИСЬМО В ИНСТИТУТ МАРКСИЗМА-ЛЕНИНИЗМА

Дорогие товарищи!

В последнем издании сочинений Маркса и Энгельса, непонятно почему, оказался искажен текст «Тезисов о Фейербахе», и искажение имеет принципиальный характер. Во всех предыдущих изданиях «Тезисов» это место переводилось буквально и абсолютно правильно. Теперь же оно «отредактировано» вольно, произвольно и сугубо неверно.

В подлиннике и в предыдущих переводах речь идет о том, что Фейербах в своей «Сущности христианства» рассматривает как истинно-человеческую только теоретическую деятельность, а практика берется им только «в грязно-*иудейской* форме».

В третьем томе последнего издания эта мысль Маркса передана так: «Практика берется и фиксируется только в *грязно-торгашеской* форме».

Редактор явно счел возможным отождествить «иудейское» с «торгашеским». Между тем это никак не синонимы. Тем более в данном контексте.

Ни о какой «торгашеской» практике в «Сущности христианства» Фейербаха вообще не упоминается. Там нет ни одной мысли хотя бы близкой к этому.

Речь все время идет исключительно о древнеиудейской религии, о сущности Ветхого завета. Фейербах видит суть этой религии в том, что она рассматривает природу как лишь «простое средство эгоистически-человеческих целей», лишь «как объект приложения воли».

Эту точку зрения на природу как на нечто само по себе «ничтожное», «нечистое», не имеющее значения само по себе, он противопоставляет точке зрения античных греков, как «истинно-человеческой» или «теоретической».

Это противопоставление, о котором и идет речь у Маркса, Фейербах развивает в 12-й главе, в «Значении творения в иудействе».

«Иудейский» взгляд на природу Фейербах толкует предельно широко,— как взгляд, согласно которому природа есть только средство субъективных целей и их продукт, связывая этот взгляд с «эгоизмом» религиозного сознания вообще и открывая в нем тайну христианства («Иудейство есть мирское христианство, а христианство — духовное иудейство»).

«Торгашество» здесь абсолютно ни при чем. Речь здесь идет о большой философской проблеме, с которой Фейербах не справился,— об отношении человека как субъекта деятельности к природе как объекту. Маркс дает афористичный набросок решения именно этой проблемы.

Ваше же исправление обессмыслило все это, исказило позицию как Фейербаха, так и самого Маркса.

Опасаясь, как бы данное неудачное «исправление» не стало нормой для всех последующих изданий «Тезисов», я и счел необходимым обратиться к вам, чтобы вы в той или иной форме предупредили хотя бы это, если уж нельзя оговорить «исправление» в списке опечаток.

Во-первых, ни о какой «торгашеской» форме проявления практики в «Сущности христианства» вообще нет речи. Речь идет совсем о другом — о древнееврейской религии, о Ветхом завете. При этом имеются в виду те мотивы этой религии, которые с «торгашеством» абсолютно никакой связи не имели и не имеют.

Речь идет исключительно о том, что авторы Библии рассматривают природу как объект, не имеющий никакого самостоятельного значения,

как нечто презренное и ничтожное, а весь смысл ее полагают в том, что она есть средство практически-человеческих целей, есть объект приложения воли.

Фейербах и противополагает этому — «иудейскому» — принципу отношения к природе античное, «теоретическое», «истинно-человеческое» отношение к природе как «созерцание природы», для которого природа «является прекрасным объектом», «имеющим цель своего существования в ней самой».

Фейербах, таким образом, противополагая «греков» и «иудеев», противополагает созерцание природы как объекта, абсолютно независимого от целей человека,— созерцанию природы как средства и продукта человеческой деятельности.

Эти рассуждения Фейербаха прямо и имеет в виду Маркс. Фейербаха он и упрекает (как и в ряде других мест) в том, что тот не знает действительной, человеческой, практики, а знает ее только в том виде, в каком она преломлена в *религии,* и именно в *христианской* религии.

«*Иудейство*» для Фейербаха есть «мирское христианство», как и наоборот, «христианство — духовное иудейство» (глава 13 «сущности христианства»).

Суть его (христианства) он и выясняет в ходе анализа Ветхого завета, Библии. Автор Библии (а вовсе не торгаш) для него олицетворяет точку зрения, противоположную точке зрения науки, «теоретической деятельности».

Основная мысль, ради которой Фейербах вообще противопоставляет «греков» и «иудеев», следующая:

«Природа противоречит Библии, Библия противоречит природе! Бог природы наделяет льва силой и органами, годными для того, чтобы поддержать его жизнь, а в случае необходимости задушить и сожрать человека. Бог Библии освобождает человека из пасти льва... При этом противоположении религиозного, или библейского, и естественного промысла автор особенно имел в виду плоскую, ограниченную теологию английских естествоиспытателей».

Далее идут рассуждения о том, что человек есть «цель творения», и о том, как этот принцип понимается в Библии (т. е. «иудеями»), рассуждения об отношении цели человеческой деятельности — и природы как таковой, о природе как средстве — и о природе «самой по себе». То и другое метафизически противопоставляется. Речь все время идет о большой философской проблеме: целесообразная субъективная деятельность — объект — созерцание.

Ваша же редакция насчет «торгашества» рвет всю связь «Тезисов о Фейербахе» с этой проблемой и с рассуждениями Фейербаха по ее поводу.

Обессмысливается и позиция Фейербаха, и позиция Маркса в важнейшем, принципиальном пункте.

КОММЕНТАРИИ

В настоящем сборнике наиболее значительные работы Ильенкова представлены, разумеется, не полностью, но достаточно разносторонне. Ряд статей и писем публикуется впервые. Все работы объединены тематическими циклами. Чтобы полнее раскрыть перед читателем творческий диапазон Ильенкова, в книгу включены работы разных лет, иногда как бы несоизмеримые по масштабу и тем не менее отражающие многообразные научные пристрастия ученого.

Известно, что высокий научный и общественный авторитет Ильенков завоевал не только своими исследованиями по классической философской проблематике, но и в тесно связанных с философией областях — педагогике, политической экономии, эстетике, психологии. Главная идея книги, своего рода эпицентр всего творческого наследия Э. В. Ильенкова,— проблема природы человеческого мышления в его культурно-историческом и логическом аспектах, проблема оснований творческой деятельности, представляющей необходимое условие, объективную предпосылку личностного развития индивида. Этим определяется и предложенная структура сборника, которую пришлось предпочесть обычно более распространенному хронологическому принципу расположения материала.

Составитель приносит искреннюю благодарность жене Эвальда Васильевича Салимовой К. И., отдавшей много сил созданию и описанию его научного архива, а также его дочери Иллеш Е. Э., которая своей постоянной помощью, поддержкой и отзывчивостью способствовала тому, чтобы эта книга вышла в свет в кратчайшие сроки.

РАЗДЕЛ I. У ИСТОКОВ МЫСЛИ

Философия и молодость. Откуда берется ум! Учиться мыслить!

Три статьи, объединенные общим замыслом и вышедшие в виде отдельной брошюры: Ильенков Э. В. Учитесь мыслить смолоду. М., 1977.

С. 23. «I. Q.» — т. наз. «коэффициент интеллектуальности», или «коэффициент умственного развития» (аббревиатура англ. «intelligence quotient». Сугубо относительный показатель, отражающий отношение умственного возраста индивида к его хронологическому возрасту, выраженное в процентах. Умственный возраст при этом определяется на основании проведения стандартизированных психологических испытаний — тестов. При этом возрастной уровень задается чисто эмпирически. Сложности идентификации тестовых испытаний, а также размытость представлений о лежащих в основе решения некоторых задач психических процессах делают тесты «умственного развития» весьма неточным средством диагностики и исследования. Скептическое и даже ироническое отношение Ильенкова к надежности тестовых испытаний на «I.Q» методологически оправдано, ибо они всегда основываются на представлении о спонтанно развертывающемся врожденном интеллекте, который к тому же рассматривается как функция наследственных структурных различий, а доводы в пользу этой точки зрения черпаются из результатов статистических манипуляций с данными о «коэффициентах умственного развития» у лиц, находящихся в достаточно близком родстве друг с другом.

С. 39. *Брунер* Джером Сеймур (р. 1915) — американский психолог, директор Центра по исследованию познавательных процессов в Гарвардском университете. Специалист в области психологии обучения, методов исследования понятийной и наглядно-образной активности субъекта.

С. 42. *Скиннер* Беррес Фредерик (р. 1904) — американский психолог, ведущий представитель современного бихевиоризма, предложивший ограничить предмет психологии описанием внешних связей типа «стимул — реакция».

Античная диалектика как форма мысли

Статья представляет собой, в сущности, сжатый очерк возникновения и развития античной диалектической традиции. Ее специфическое место в творческом наследии Ильенкова определяется прежде всего тем, что здесь мы имеем дело с единственной, пожалуй, попыткой автора развернуть свое понимание теории диалектики на материале древнегреческой философской культуры. Весьма примечательна также открытая демонстрация глубочайшего доверия к методологическому потенциалу гегелевской историко-философской концепции, особенно ярко обнаруживающая себя в интерпретации Э. В. Ильенковым платоновской диалектики. Сокращенный вариант рукописи (подготовленный самим автором к печати еще в середине 1960-х годов) опубликован в книге «Принципы материалистической диалектики как теории познания». М., 1984. В полном виде рукопись публикуется впервые.

С. 66. *Дидо* — собака Энгельса, о которой он упоминает в письмах Марксу от 16 апреля 1865 и 10 августа 1866.

С. 71. *Движенья нет...* — из пушкинского стихотворения «Движенье» (1825). Речь идет о Зеноне Элейском и Диогене Синопском.

С. 74. *Семасиология* (греч. «semasia» — «значение») — раздел языкознания (в более специальном смысле — один из аспектов семантики), изучающий значение единиц языка.

С. 87. *«Реализм»* и *«номинализм»* — философские воззрения, оформившиеся в эпоху средневековья в связи со знаменитым спором об универсалиях. Основным содержанием этого спора являлся вопрос о бытии универсалий, т. е. общих понятий, в первую очередь таких, как род, вид, свойство и др. Резко противопоставлены друг другу были два подхода. Первый утверждал, что общим понятиям соответствует всеобщая объективная сущность, объективная реальность, идея, отличная от единичных вещей (эта позиция т. наз. «крайнего реализма» наиболее остро выражена у Иоанна Скота Эриугены). Второй полагал, что общие понятия обладают бытием только в слове, с помощью которого удерживается подобное или сходное в единичных вещах, так что слова, имена (от лат. «nomen» — «имя», «название») суть лишь знаки вещей и их свойств и вне мышления никакой объективной реальности, никакого действительного прообраза не имеют и выражать не могут. Таков подход Росцелина и несколько позднее Уильяма Оккама. Промежуточная позиция «умеренного реализма» была обоснована Фомой Аквинским, согласно которому, общие понятия являются значимыми, т. к. в них схватывается сущность вещей.

РАЗДЕЛ II. ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА

Опередивший свое время

Малоизвестная статья Э. В. Ильенкова, написанная им по случаю 300-летия со дня смерти Спинозы. Опубликована в журнале «Курьер ЮНЕСКО», июль, 1977.

Фихте и «свобода «воли»

Три законченных теоретических наброска, посвященных проблеме, по существу, вообще не разработанной в нашей философской литературе. Написаны, вероятнее всего, в конце 1975 — начале 1976. Кроме чисто внешнего, тематического единства (взгляд на творчество Фихте 1790-х годов, и в первую очередь на «Наукоучение» и «Основы естественного права», как на философско-теоретическую альтернативу Спинозе) эти наброски особым образом связаны с жизненными обстоятельствами Ильенкова тех лет. После внезапной кончины в 1974 своего друга А. И. Мещерякова, выдающегося советского ученого, которому за теоретические и практические исследования в области тифлосурдопедагогики была посмертно присуждена Государственная премия СССР, Ильенков огромную часть своих сил и энергии считал необходимым отдать слепоглухим ребятам — ученикам А. И. Мещерякова, которым вскоре предстояло защищать дипломные работы на психологическом факультете МГУ. Поэтому проблема психического развития слепоглухонемого ребенка красной нитью проходит через все наброски. Можно смело, не впадая в преувеличение, сказать, что именно Э. В. Ильенков на деле открыл для современной теоретической и экспериментальной психологии философское наследие Спинозы и Фихте, подчеркнув при этом, что в лице своих лучших представителей (Л. С. Выготский и его школа, С. Л. Рубинштейн) психология неуклонно, хотя и противоречиво, шла к усвоению лучших традиций мировой диалектической мысли от Аристотеля до Маркса. Второй набросок полнее раскрывается в контексте прекрасного комментария, выполненного самим Ильенковым, к фрагменту из фихтевских «Основ естественного права», который он с блеском перевел для журнала «Вопросы философии» (№ 5, 1977). Идеи, заложенные в приводимых набросках, были обоснованы и фундаментально разработаны в нескольких рукописях, одна из которых («Что же такое личность?») увидела свет уже после смерти автора. Впервые опубликована в «Вопросах философии», № 2, 1990.

С. 114. *«causa sui»* («причина самой себя» — лат.) — спинозовское определение субстанции. Подробнее см. статью в разделе IV настоящего сборника.

Юля Виноградова и овраг — классический пример из практики тифлосурдопедагогики, к которому постоянно обращался Ильенков с целью прояснить альтернативность позиций Фихте и Спинозы в вопросе о происхождении образа. Слепоглухая Юля Виноградова, вернувшись после прогулки с воспитателем вдоль оврага, воспроизвела в пластилине форму и пропорции обойденного ею тела (оврага). На вопрос о том, что же именно она воспроизвела, спинозист и фихтеанец дадут противоположные ответы. С точки зрения Спинозы, Юля воспроизвела непосредственно форму (способ) своего собственного движения по контурам другого тела — оврага. А это значит, что форма реального внешнего тела воплощается в пластилине опосредствованно — через «посредство» вполне реального действия, ходьбы вдоль оврага. «Производство» оврага в пластилине и «воспроизводство» (ощупывание с помощью тактильно-двигательных анализаторов на прогулке) действительного оврага есть действие одного и того же тела («мыслящего тела», по Спинозе), есть действие одной и той же Юли. Вот почему овраг пластилиновый и овраг действительный могут с поразительной точностью соответствовать друг другу. Но если у Спинозы движение мыслящего тела по форме другого тела определяется формой этого «другого», то у Фихте все выглядит как раз наоборот. То, что «Я» представляю себе как контур, как форму другого тела, есть контур, форма

«моего» собственного действия, определенной продуктивной акцией моего сознания, моего «Я».

«Мавр сделал свое дело...» — Ф. Шиллер. Заговор Фиеско в Генуе. Действие 3, явление 4.

Вершина, конец и новая жизнь диалектики (Гегель и конец старой философии)

В августе 1974 в Москве открылся Международный Гегелевский конгресс, в котором Э. В. Ильенков, измотанный моральным террором со стороны тогдашнего руководства Института философии АН СССР, не смог принять участие. Однако заранее поданные им тезисы вышли в «Трудах Конгресса». Данная статья, публикуемая впервые, написана им как развитие этих тезисов и является последней фундаментальной работой Ильенкова о Гегеле.

С. 116. *Зенон Элейский* (ок. 490—430 до н. э.) — ученик Парменида, представитель элейской школы, первый древнегреческий философ, писавший прозаические сочинения. Пользовался приемами косвенного доказательства как искусства постижения истины путем истолкования противоположных мнений, за что и был назван «изобретателем диалектики». Прославился своими апориями, в которых показал невозможность без противоречия теоретически адекватно выразить реальный процесс движения.

С. 117. *Юм* Давид (1711—1776) — шотландский философ, историк, дипломат, выдающийся представитель английского Просвещения. Творческое мышление, по Юму, не простирается дальше возможности увеличивать или уменьшать, связывать или переставлять материал опытных данных — так возникают все идеи, даже идея Бога. Основой причинного познания является не разум и не априорная способность мыслить, а только повторяющийся опыт, родственный привычке мышления, которая стала самостоятельной потому, что опирается на своего рода инстинкт причинности. Душа («Я») есть пучок постоянно меняющихся представлений и чувств.

Беркли Джордж (1684—1753) — английский философ и теолог, классический представитель субъективного идеализма. Внешний мир, согласно Беркли, не существует независимо от восприятия и мышления. Бытие вещей состоит только в том, что они воспринимаются, и в этом смысле нет ничего, кроме духа, души и моего «Я». Наши представления суть отпечатки в нас Божественного Духа, составляющие для нас действительность, отличную от фантазий, иллюзий, сновидений. Подлинная опора берклианского идеализма — Божественный Ум как гносеологический источник и вместилище «идей». Беркли — автор оригинальной «новой теории зрения». В специальном сочинении «Опыт новой теории зрения» он редуцирует «идею зрения» (т. е. зрительный образ) к знаку, который через механизм ассоциации замыкается на «идею осязания», т. е. на образ, представленный не в пространстве, а лишь во времени. Пространственные фигуры — лишь те или иные длительности реальных ощущений, «сквозь» которые и благодаря которым мы и различаем пространственные формы вещей. Вне восприятия во времени мир «протяженных» вещей есть лишь иллюзия, находящаяся на грани с небытием. Если иметь в виду чисто психологический аспект проблемы происхождения зрительного образа, позиция Беркли не поддается опровержению и сегодня, в конце XX в.

«Ведь каждый день...» — цитата из пушкинского стихотворения «Движение».

С. 119. *Вспомним эксперимент И. П. Павлова* — См. с. 48—49 настоящего сборника.

С. 120. *Витгенштейн* Людвиг (1889—1951) — австрийский философ-неопозитивист, друг и ученик Б. Рассела. Выдвинул идею логически совершенного «языка науки», под которой подразумевалась классическая двузначная математическая логика. Согласно ему, к логико-математическим схемам может быть сведено все содержание знания. В поздний период своего творчества Витгенштейн ослабил идею логически совершенного языка науки за счет включения способов описания обыденного языка.

С. 125. $E = mc^2$ — формула полной энергии движущегося тела согласно эйнштейновской теории относительности, рассматривающей пространственно-временные свойства физических процессов.

С. 130. *Маркузе* Герберт (1898—1979) — немецко-американский социолог и философ, один из основоположников Франкфуртской школы. Его мировоззрение сформировалось под влиянием Гегеля, Маркса, Фрейда, Хайдеггера. В 1960-е годы выдвинул идею о том, что рабочий класс утратил свою революционную роль, поскольку правящие круги современного общества сумели поставить под контроль механизм формирования потребностей массового («одномерного») человека и тем самым отчасти нейтрализовать возможность радикального социально-критического отношения к противоречиям современного общества. В этих условиях революционная инициатива переходит к т. наз. «аутсайдерам» — маргиналам, безработным, люмпенам, к «новым левым», особенно к радикальным слоям студенчества и гуманитарной интеллигенции, национальным меньшинствам. В основе «негативной диалектики» Маркузе лежит «радикальный отказ», левоэкстремистское отрицание легальных форм борьбы, ибо современная буржуазная демократия подавила оппозицию ненасильственными, «парламентскими» средствами.

Гесс Мозес (1812—1875) — публицист, один из главных представителей т. наз. «истинного социализма» в Германии 1840-х годов, популярного в среде интеллигенции,

ремесленников и немецких эмигрантов в других странах течения, имеющего в своей идейной основе синтез фейербахианства с французским утопическим социализмом (ср. ленинскую оценку «истинных социалистов» — героев «мудреных рассуждений и отвлеченной проповеди». *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 13. С. 154). Гесс одним из первых предпринял попытку применить гегелевскую диалектику для критического анализа экономических отношений буржуазного общества. Формально-диалектической выучкой Гесс резко отличался от своих единомышленников.

Прудон Пьер Жозеф (1809—1865) — французский социалист, философ, экономист, один из теоретиков анархизма. Один из типичных вульгаризаторов гегелевской диалектики (сводил ее к единству «нового» и «старого», «хорошего» и «плохого» и пр.). В сочинении «Система экономических противоречий, или Философия нищеты» стремился обосновать реформистский путь ликвидации социального паразитизма и угнетения, спровоцировав Маркса на памфлет «Нищета философии».

Буриданов осел — символ, иллюстрирующий парадокс абсолютного детерминизма в учении о воле, смысл которого состоит в том, что осел, помещенный на равном расстоянии от двух охапок сена, должен умереть с голоду, ибо не сможет свободно выбрать одну из них. В сочинениях схоласта Ж. Буридана (1300—1358), однако, этот образ не найден.

С. 132. *Бакунин* Михаил Александрович (1814—1876) — русский революционер, теоретик и основоположник анархизма. Пропагандист Гегеля в кружке Н. В. Станкевича, друг В. Г. Белинского и А. И. Герцена. Участник революций 1848—1849 в Праге и Дрездене, за что был дважды приговорен австрийским военным судом к смертной казни, замененной в обоих случаях пожизненным заключением. Революционно-анархические идеи Бакунина окончательно сложились к концу 1860. Политический противник К. Маркса. Книга Бакунина «Государственность и анархия» (1873) оказала огромное воздействие на идеологию народнического революционного движения. Социальную базу освободительной революции Бакунин видел в крестьянстве и полупролетарских слоях города.

С. 133. *Бернштейн* Эдуард (1850—1932) — немецкий социал-демократ, теоретик реформизма и ревизионизма, один из лидеров II Интернационала. В конце 1890-х годов полностью порвал с марксизмом, выступив с его «ревизией» в серии статей, философский аспект которых состоял в обосновании возврата к Канту и освобождении материалистического понимания истории от засилья в нем идей гегелевской диалектики.

Шафф Адам (р. 1913) — польский философ. Окончил Львовский университет, Парижскую школу политических наук. В 1939—1945 находился в СССР, где защитил кандидатскую и докторскую диссертации. В 1950—60-е годы — директор научных учреждений в Польше, член ЦК ПОРП (до 1968). В центре научных интересов Шаффа — проблемы теории познания, семантики, философии истории. Автор многих статей и книг, из которых наибольший резонанс вызвала «Марксизм и человеческий индивид». В связи с этой книгой см. ниже специальную работу Э. В. Ильенкова.

С. 134. *Адорно* Теодор (1903—1969) — немецкий философ, социолог, музыковед, один из ведущих представителей Франкфуртской школы. Критическая теория общества и культуры Адорно сложилась под влиянием Гегеля, Фрейда, Маркса. Автор книги «Негативная диалектика» (1966).

С. 140. *Амон* — в египетской мифологии бог Солнца. Центр культа Амона — Фивы, покровителем которых он считался. *Ра* — также бог Солнца в египетской мифологии, но центр его культа — город Гелиополь (егип. Иуну).

Гегель и «отчуждение»

Доклад Э. В. Ильенкова на Международном Гегелевском конгрессе в Праге (1966). На русском языке публикуется впервые. На немецком языке опубликован в «Философском часописе». № 3. 1967.

С. 147. *Хук* Сидней (1902— ?) — американский философ, представитель инструментализма. Рассматривал интеллект как средство приспособления организма к жизненной среде.

Философский подвиг

Статья написана по случаю столетия со дня смерти Людвига Фейербаха, в 1972 г. К сожалению, не удалось выяснить, для какого именно журнала. Печатается по верстке, сохранившейся в архиве.

С. 153. *Левогегельянство* — радикальное крыло гегелевской школы в Германии, которое представляли А. Руге, Б. Бауэр и Э. Бауэр, Д. Штраус, Л. Фейербах и др. Пик активной деятельности пришелся на 1830—1840. *Штраус* Давид Фридрих (1808—1874) — автор сочинения «Жизнь Иисуса», в котором отрицал историческую достоверность преданий, считая их мифом.

Бауэр Бруно (1809—1882) — более радикально, чем Штраус, критиковал евангельские тексты. Интерпретируя Гегеля как атеиста и революционера, предложил видеть внутренний принцип исторического развития в самосознании критически мыслящих личностей.

Бауэр Эдгар (1820—1886) — немецкий публицист, левогегельянец, брат Б. Бауэра.

Маркс и западный мир

Написанная четверть века тому назад, статья сохраняет свою актуальность. История ее создания такова. 30 марта 1965 Комитет по международным связям Университета Нотр-Дам (США) направил в СССР через журнал «Вопросы философии» приглашение Э. В. Ильенкову прочитать доклад на тему «Марксистские возражения против современных западноевропейских и американских интерпретаций Маркса». Симпозиум состоялся в апреле 1966. В изданной уже на следующий год книге, содержавшей его материалы, указывались цели и задачи этой международной встречи: продвинуть «диалог, до сих пор не существовавший на уровне ученых, между интеллектуалами — коммунистами и некоммунистами». Подлинный мир, подчеркивалось далее, невозможен, пока у людей нет желания понимать друг друга. «Этот диалог все еще в самом начале; фактически он еще и не начинался. Однако очевидно, что он никогда не начнется, если «западный мир» будет цепляться за миф о том, что Карл Маркс — не более чем предтеча сталинского террора» (Marx and Western World. 1967. P. IX—X). Ильенков не поехал на симпозиум, поскольку, как сказано в предисловии к книге, «был госпитализирован». Попросту говоря, его «не пустили».

Материалы архива подтверждают тот факт, что доклад Ильенкова «Маркс и западный мир» готовился в 1965 в качестве поручения тогдашней дирекции Института философии АН СССР. Однако вскоре после выхода в США книги «Маркс и западный мир» на философа посыпались обвинения, будто им написано антимарксистское сочинение. Эта кампания нападок, правда, в конце концов затихла (хотя она и не была последней в его жизни). Однако статья «Маркс и западный мир» так и не была опубликована на русском языке.

С. 158. *«Декларация прав человека и гражданина»* — политический манифест Великой французской революции, принятый Учредительным собранием 26 августа 1789, объявлявший неприкосновенной частную собственность и провозглашавший неотъемлемыми правами человека свободу личности, слова, совести, равенство всех перед законом, право на сопротивление угнетению. *«Декларация независимости»* провозглашала отделение североамериканских колоний от метрополии и образование самостоятельного государства — США. Принята 4 июля 1776 Вторым Континентальным Конгрессом в период войны за независимость (1775—1783). Автор проекта «Декларации независимости» — американский просветитель Томас *Джефферсон* (1743—1826), позднее — третий президент США.

С. 165. *Хаксли* Олдос (1894—1963) — английский писатель, автор ряда романов и антиутопии «О, дивный новый мир!» (1932), давший пророческую картину духовной деградации в стандартизированном обществе, находящемся под контролем технократии. *Оруэлл* Джордж (1903—1950) — английский писатель и публицист. Автор сатирического романа «Ферма животных» (1945) и романа-антиутопии «1984» (1949), в котором изображается общество, приходящее на смену капитализму и представляющее собой тоталитарный иерархический строй.

С. 168. *Бергман* Ингмар (р. 1918) — шведский кинорежиссер. В своих картинах «Земляничная поляна», «Молчание», «Осенняя соната» и др. развивает тему трагического одиночества личности и античеловечности современного общества.

О сущности человека и «гуманизма» в понимании Адама Шаффа

Рукопись публикуется впервые. Посвящена проблеме, ставшей в 1960-е годы предметом острейших философских и политических дискуссий,— проблеме отчуждения, собственности и власти. Книга А. Шаффа «Марксизм и человеческий индивид» стала для Ильенкова поводом высказать свои взгляды в виде критического разбора идей А. Шаффа, всегда имевшего в СССР влиятельных единомышленников. Но даже в таком квазиэзоповском варианте рукопись не была допущена к печати.

С. 172. *Хунвэйбины* («красные охранники») — участники созданных в 1966 во время «культурной революции» в Китае отрядов из учащихся средних школ и студентов. Вместе с цзяофанями использовались для расправы с политическими и общественными деятелями. С 1969 были убраны с политической арены, а их преступления были впоследствии осуждены в Китае. *Цзяофани* («бунтари») — участники отрядов рабочей молодежи в Китае в период «культурной революции».

С. 183. *«Лукачисты» и «ортодоксы»* — сторонники и противники венгерского марксиста Д. Лукача (1885—1971) в 1930-е годы. Наибольшее возражение «ортодоксов» вызывала идея Лукача о существовании объективной диалектики только в обществе, но не в природе, обоснованная им в книге «История и классовое сознание» (1923). Позднее Лукач скорректировал свою позицию, но остался верен гегелевской объективной диалектике.

Противоречия мнимые и реальные

Эта статья представляет собой полемическое выступление Э. В. Ильенкова в «Литературной газете» (1969, 3 сентября).

С. 199. *Медавар* Питер Брайан (р. 1915) — английский биолог, лауреат Нобелевской премии (1960).

Р А З Д Е Л III. ИДЕАЛЬНОЕ И ИДЕАЛ

Идеал

Эта и последующие статьи данного раздела посвящены многообразным аспептам так называемой «проблемы идеального», приоритет в фундаментальной разработке которой навсегда сохранится за Э. В. Ильенковым. Вопрос об идеале в собственном смысле слова анализировался им в серии статей, опубликованных в 1960-е годы под названием «Проблема идеала в философии» («Вопросы философии», 1962. № 10, 1963. № 2) и в книге «Об идолах и идеалах» (М., 1968). Для настоящего издания исключительно по техническим причинам предпочтение отдано статье «Идеал», опубликованной в Философской энциклопедии. М., 1962. Т. 2. С. 195—199.

С. 206. *Ганди* Мохандас Карамчад (1869—1948) — лидер и идеолог индийского национально-освободительного движения. Его учение — гандизм — стало программой освободительной борьбы народа и при этом отстаивало следующие принципы: достижение независимости Индии мирными ненасильственными средствами; объединение в борьбе за независимость индийцев без различия религии, национальности, касты и класса под руководством партии Индийский Национальный Конгресс; проповедь классового мира через опеку крестьян — помещиками, а рабочих — капиталистами; возрождение сельской общины и кустарного ремесла; опора на религиозные настроения масс. После достижения независимости в 1947 и раздела Индии на два государства (Индийский союз и Пакистан) Ганди выступил против начавшихся индо-мусульманских погромов и был убит членом индуистской шовинистической организации.

Материалистическое понимание мышления

Впервые ильенковская концепция идеального была представлена в известной статье из второго тома «Философской энциклопедии». С незначительными изменениями и дополнениями статья была включена автором в книгу «Диалектическая логика» (М., 1974), откуда и перепечатывается для настоящего издания.

С. 213. *Кабанис* Пьер Жан Жорж (1757—1808) — французский философ, врач. Отстаивал взгляд, что мышление — такой же продукт мозга, как секреции поджелудочной железы или печени. Предшественник вульгарного материализма. В медицине видел средство совершенствования человеческого рода, ибо воздействие на тело так или иначе приведет к изменению духа.

Ламетри Жюльен Офрен де (1709—1751) — французский философ, врач, атеист. Умер во время испытания на себе нового метода лечения. Первым во Франции изложил систему механистического материализма. В сочинении «Человек-машина» (1747) предложил рассматривать человеческий организм как самозаводящуюся машину, напоминающую часовой механизм.

Бюхнер Людвиг (1824—1899) — немецкий философ, врач, естествоиспытатель. Последователь Кабаниса и Фейербаха, вульгарный материалист. Мысль и все духовные процессы рассматривал как непосредственный продукт и функцию высокоорганизованной материи — мозга.

Фост Карл (1817—1895) — немецкий естествоиспытатель и философ, типичный представитель вульгарного материализма, атеист. Отождествляя сознание и материю, полагал, что мозг выделяет мысль так же, как желчь выделяется печенью.

Молешотт Якоб (1822—1893) — немецкий философ и физиолог, представитель вульгарного материализма. Рассматривал мышление как физиологический механизм. Был убежден, что духовные процессы зависят от качества пищи.

С. 217. *Карнап* Рудольф (1891—1970) — ведущий представитель логического позитивизма и философии науки. Последователь Витгенштейна и Рассела, сводил предмет философии к анализу структуры естественнонаучного знания. В типичном для неопозитивизма духе отрицал мировоззренческие функции философии.

Диалектика идеального

Данная работа Э. В. Ильенкова представляет собой попытку выйти на новые рубежи в анализе природы идеальной формы, самого явления идеальности. Особенно существенными надо признать следующие результаты такого анализа: обоснование идеальности стоимостной формы как конкретно-исторической определенности человеческой деятельности и объективности идеальной формы как основы возникновения сознания и воли. Первое помогает понять, почему Э. В. Ильенков не мог не обратиться к роковым обстоятельствам теоретического и политического господства богдановских и бухаринских идей в послеоктябрьский период нашей истории (отсюда и его книга об уроках ленинской

полемики с «силовым» вариантом философии субъективного идеализма). Второе более конкретно расшифровывается в контексте докладов, статей и дискуссионных выступлений во второй половине 1970-х годов, часть из которых публикуется в настоящем сборнике.

С. 230. *Гартман* Эдуард (1842—1906) — немецкий философ. Главное сочинение — «Философия бессознательного» (1869). Основой всего сущего считал абсолютно бессознательное духовное начало, которое он в модифицированном варианте взял из философии Шеллинга. Другой источник философии Э. Гартмана — волюнтаризм Шопенгауэра, с помощью которого он развил взгляд на сознание как на орудие бессознательной мировой воли, составляющей источник и движущую силу развития всех жизненных, по сути иррациональных, процессов.

Фрейд Зигмунд (1856—1939) — профессор неврологии в Вене, а с 1938 — в Англии, создатель психоанализа, который он развивал сначала как психотерапию для лечения различных форм истерии, а позднее преобразовал в учение о закономерностях деятельности бессознательного, в особенности в сфере влечений и инстинктов. Влечения, по Фрейду, порождают представления, которые — если они не реализуются — вызывают невроз. Сфера бессознательного мыслится как область господства «вытесненных» сексуальных стремлений, которые проникают обратно в сознание и угрожают духовному единству «Я», которое включено в окружающий его мир.

Кёстлер Артур (р. 1905) — английский писатель и философ. Гражданская война в Испании послужила толчком для коренного перелома в его мировоззрении. От марксизма он перешел к либерализму и антикоммунизму. В своем творчестве опирался на иррационалистическую философию, рассматривая человека как «тупик», «ошибку» в эволюции природы.

С. 255. В русском переводе: «Цена, или денежная форма товаров, как и вообще их стоимостная форма, есть нечто, отличное от их чувственно воспринимаемой телесной формы, следовательно, форма лишь идеальная, существующая только в представлении» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч. Т. 23. С. 105).

Чейз Стюарт (1888—?) — американский экономист и социолог либерально-технократического толка. Автор идеи гибридизации капитализма и социализма, теории «смешанного общества».

С. 261. *Смит* Адам (1723—1790) — шотландский экономист и философ, выдающийся представитель классической политической экономии. Основное экономическое сочинение — «Исследование о природе и причинах богатства народов» (1776), ознаменовавшее переломный этап в развитии экономической мысли Нового времени. Смитом предложена модель теоретического описания политико-экономической структуры общества на ступени свободного предпринимательства.

Рикардо Давид (1772—1823) — английский экономист, крупнейший представитель классической политической экономии. Развивал трудовую теорию стоимости, дал анализ основ капиталистического хозяйства. Основное сочинение — «Начала политической экономии и налогового обложения» (1821).

Соображения по вопросу об отношении мышления и языка

Выступление Э. В. Ильенкова на совещании по проблеме взаимоотношения языка и мышления. Опубликовано в «Вопросах философии». 1977, № 6.

С. 272. *Хомский* Аврам Ноам (р. 1928) — американский языковед, основоположник теории порождающей (генеративной) грамматики. Высказал и обосновал предположение, что в основе всех грамматических структур конкретных языков (бесконечных по своему многообразию) лежат некоторые общие «глубинные структуры», основанные на немногочисленных универсальных правилах. Это привело к переосмыслению проблем лингвистики и пограничной с ней области психолого-педагогических исследований. Центральная задача лингвистики как науки сводится им к тому, чтобы выявить законы, согласно которым универсальные «глубинные структуры» языка порождают многообразные поверхностные языковые структуры.

Пиаже Жан (1896—1980) — швейцарский психолог, создатель операциональной концепции интеллекта и современной генетической эпистемологии. Пиаже внес огромный вклад в детскую психологию, в психологию мышления, в исследование проблем соотношения логики и психологии. Согласно концепции Пиаже, формирование и развитие психики осуществляется в виде выработки у ребенка определенных схем поведения применительно к бесконечному многообразию жизненных ситуаций. В рамках этого процесса и формируется интеллект, который проходит четыре основные стадии: сенсомоторную, дооперациональную, стадию конкретных операций и стадию формальных операций. «Операция» у Пиаже — это внутренний план действия субъекта, возникающий как перенос внешнего, предметного действия в сферу представления.

Р А З Д Е Л IV. КОНКРЕТНОСТЬ ИСТИНЫ

Из-за невозможности опубликовать в рамках данного сборника главное философское произведение Э. В. Ильенкова «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении» в настоящем разделе представлены некоторые наиболее фундаментальные проблемно-теоретические статьи, характеризующие принципиальные особенности логической и мировоззренческой позиции автора.

Диалектика абстрактного и конкретного

Статья печатается по изданию: История марксистской диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа. М., 1971.

С. 285. *Шмидт* Конрад (1863—1932) — немецкий философ и экономист. В 1880-е годы тяготел к марксизму, пропагандируя экономическое учение Маркса. Состоял в переписке с Энгельсом. В дальнейшем предлагал соединить марксизм с философией Канта.

Логическое и историческое

Эта статья непосредственно примыкает к предыдущей. Именно Э. В. Ильенковым еще в кандидатской диссертации «Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса «К критике политической экономии» (1953) было показано, что отношение логического к историческому составляет специфический момент восхождения от абстрактного к конкретному у Маркса.

С. 295. *Альтюссер* Луи (р. 1918) — французский философ-марксист, участник гражданской войны в Испании и французского движения Сопротивления. В 1960-е годы опубликовал ряд работ, в которых предложил интерпретацию важнейших произведений К. Маркса с позиций, близких к идеям структурализма. Отстаивал принципиальную несовместимость диалектического метода Маркса и диалектики Гегеля.

Проблема противоречия в логике

Как это весьма часто бывало у Ильенкова, эта статья с очень непростой, даже незавидной судьбой. Еще в начале 1960-х годов в Академии наук СССР под руководством акад. Б. М. Кедрова была создана исследовательская группа по теории диалектики, в которую входили В. А. Лекторский, Г. С. Батищев, Э. В. Ильенков и др. Выпустив ряд сборников, сотрудники этой группы решили подготовить работу, посвященную проблемам диалектического противоречия, в форме остродискуссионного «круглого стола», что было совершенно непривычно для тех лет. Резко полемическая книжка шла к читателю, теряя одних авторов и обретая других, почти двадцать лет, но при жизни Ильенкова так и не была опубликована. Сегодня это один из самых популярных жанров серии «Над чем работают, о чем спорят философы». Статья публикуется по авторской рукописи, которая с небольшими сокращениями вошла в сборник «Диалектическое противоречие» (М., 1979).

О всеобщем

Одна из самых глубоких работ в теоретическом наследии Э. В. Ильенкова. Здесь ему удалось показать, как и почему проблема всеобщего стала водоразделом двух форм философской диалектики — гегелевской и марксовой. В наиболее полном виде статья опубликована в издании «Некоторые проблемы диалектики» (АН СССР, выпуск VII. М., 1973), по которому и воспроизводится для настоящего сборника.

С. 327. *Апостол Иоанн* — любимый ученик Иисуса Христа, автор «Евангелия от Иоанна», в котором возвещается предмировое бытие Логоса: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог...» (Ин. I, 1—5).

С. 330. *Маэль* — персонаж произведения А. Франса «Остров пингвинов».

С. 333. *Франклин* Бенджамин (1706—1790) — американский просветитель, государственный деятель, ученый, один из авторов «Декларации независимости» (1776) и составителей Конституции США (1787).

Субстанция

Статья публикуется по изданию: Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5.

Диалектика и мировоззрение

Невозможно обойти вниманием тот факт, что в зените своих творческих исканий Ильенков столкнулся, как и все люди его поколения, с глубочайшим и по масштабу, и по своим последствиям явлением эпохи, которое для краткости можно назвать десталинизацией. Его противоречивость Ильенков с каждым годом чувствовал все острее. Если оставить в стороне все другие аспекты данного явления, рассматривая только один — чисто философский, то трудно не заметить весьма примечательный парадокс: на Западе десталинизация вызвала потребность в новом понимании Маркса (например, в ряде произведений Ж. П. Сартра), в то время как в нашей стране это же явление сопровождалось колоссальным распространением позитивистской методологии. С этой точки зрения творчество Ильенкова специфично, пожалуй, тем, что в нем наиболее ярко в современ-

ной марксистской философской литературе представлена антипозитивистская направленность материалистической диалектики при одновременном неприятии «сартрова пути» к понимаю Маркса. В данной работе Ильенков попытался выявить позитивистские, натуралистические и иные мировоззренческие схемы, претендовавшие (и не без успеха!) на монопольное господство в ключевых проблемах теории познания. Развернутые тезисы этой статьи легли в основу доклада Ильенкова на симпозиуме по диалектической логике в Алма-Ате (1977). В полном виде статья публикуется впервые.

С. 348. *«Механисты» — этим собирательным термином в середине 1920 — начале* 1930-х годов обозначалась группа советских философов (Л. И. Аксельрод-Ортодокс, А. И. Варьяш, В. М. Сарабьянов, И. И. Скворцов-Степанов, А. К. Тимирязев и др.), подменявших предмет философии сферой анализа современного естествознания, диалектику — теорией «равновесия» и т. д. В широком смысле слова механицизм — сведение высших форм движения к механическим и физико-химическим взаимодействиям, сложных форм к более простым.

С. 349. *Шелер* Макс (1874—1928) — немецкий философ, основоположник социологии познания, аксиологии и философской антропологии. Шелер перенес феноменологический метод Э. Гуссерля в сферу этики, философии культуры и религии, противопоставив формальной этике Канта свое учение о «ценностях» как неизменных сущностях. В социологии знания он выделил ряд типов мышления, которые поставил в связь с определенными формами общественной, экономической и практическо-государственной жизни. В отличие от Гуссерля, Шелер связывал будущее философии не с разработкой строгих логико-гносеологических процедур, а со своего рода предэкзистенциалистской программой «прорыва» к истинной реальности, рассмотрения способов сопричастности и соучастия в жизни другого и т. д.

С. 351. *Гуссерлианство* — философское течение, теоретическим источником которого выступают идеи немецкого философа Эдмунда Гуссерля (1859—1938), основоположника современной феноменологической школы в философии. Гуссерлевская феноменология — исследование значения и смысла, или наука о «сущностях», а не о реальных фактах, процессах, вещах, сведения о которых должны быть намеренно исключены. Освобождение сознания от эмпирического содержания осуществляется с помощью «редукции». Важнейшей особенностью такого созерцающего сознания является «интенциональность», т. е. направленность сознания на что-либо. В феноменологии Гуссерля философия выступает как наука о конструировании мира в чистых переживаниях сознания, задающих миру смысл и значение.

О роли классического наследства в развитии категорий материалистической диалектики

7—9 апреля 1965 в Москве проходило всесоюзное «Совещание по современным проблемам материалистической диалектики». Его материалы изданы в виде серии сборников. Выступление Э. В. Ильенкова публикуется по изданию: «Диалектика и логика научного познания». М., 1966. С. 141—145.

С. 366. *«Краткий курс»* — имеется в виду «История ВКП(б). Краткий курс», официально систематизированная история большевизма, подготовленная специальной комиссией ЦК ВКП(б). Книга впервые появилась осенью 1938. Второй раздел четвертой главы — «О диалектическом и историческом материализме» — принадлежал перу И. В. Сталина.

РАЗДЕЛ V. ЧТО ЖЕ ТАКОЕ ЛИЧНОСТЬ?

Несомненное и сомнительное в размышлениях Э. Майра

Работа представляет собой критическое возражение Э. В. Ильенкова на статью крупнейшего американского эволюциониста, известного своими трудами по теории систематики, зоогеографии, орнитологии, истории биологии Эрнста Майра (р. 1904) «Человек как биологический вид». Впервые опубликовано в «Природе». 1974. № 9.

Гегель и проблема способностей

Статья, вероятнее всего, написана в середине 1970-х годов, публикуется впервые.

С. 379. *Галль* Франц Иосиф (1758—1826) — основатель френологии, с помощью которой он пытался локализовать духовные способности в определенных частях черепа и мозга и тем самым показать, что психические функции влияют на развитие мозга и на форму черепной коробки.

Деятельность и знание

Статья подготовлена автором к печати в 1974 г. Публикуется впервые.

С. 382. *Лакатош* (Лакатос) Имре (1922—1974) — английский математик, логик, историк науки, критик ранненеопозитивистских концепций развития знания. Выделил особую область т. наз. «методологии научно-исследовательских программ».

Что же такое личность?

В данной статье резюмируются выводы анализа внутренних источников личностного развития индивида, которые были предметом интенсивнейших размышлений Э. В. Ильенкова в течение всей его творческой жизни. Статья впервые опубликована в книге «С чего начинается личность». М., 1984.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Космология духа

Одна из неизвестных ранее работ Э. В. Ильенкова. По свидетельствам друзей, написана в 1950-е годы.

Письма Шилову Г. Е.

С. 442. Шилов Георгий Евгеньевич — советский математик.

С. 443. *«Рейнгольд»* — опера Вагнера «Золото Рейна».

С. 444. *«Лоэнгрин»* — опера Вагнера (1848), созданная по мотивам древнегерманской поэмы XIII в.

С. 451. *Бурбаки* Никола — собирательный псевдоним, под которым группа математиков во Франции выступала с идеями систематизации и описания различных математических теорий с позиций формально-аксиоматического метода.

Бройль Луи де (1892— ?) — французский физик, выдвинувший идею о волновых свойствах материи, которая легла в основу современной квантовой механики. Лауреат Нобелевской премии (1929).

Письмо А. В. Суворову

Впервые опубликовано в «Вопросах философии», № 19. Суворов А. В. — слепоглухой воспитанник А. И. Мещерякова, в те годы — студент МГУ.

С. 452. *«Илиада»* — приписываемая древнегреческому поэту Гомеру эпическая поэма, повествующая о троянской войне. *«Эдда»* — название двух памятников древнеисландской литературы. Существуют «старшая», стихотворная, и «младшая», прозаическая, «Эдды». Ильенков имеет в виду, вероятнее всего, «старшую», которая послужила источником германского сказания «Песнь о Нибелунгах».

Письмо в Институт марксизма-ленинизма

Скорее всего, написано в конце 1950-х годов, после выхода в свет третьего тома собрания сочинений Маркса и Энгельса. Публикуется впервые.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН *

* Курсивом в указателе отмечены страницы вступительной статьи и комментариев.

Содержание

4 р. 90 к.



Философия
концентрирует в себе
известный способ
мышления,
известную логику
и проясняет
ее для самого мыслящего
человека.
Поэтому с ней
не сталкивается
только тот,
кто вообще
не мыслит,
вообще не думает
над тем,
что делает он сам,
что делают
все окружающие его —
и далекие, и близкие
люди.

Э. Ильенков

ПОЛИТИЗДАТ